

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

مكتبة الإسكندرية

مركز البحوث العربية والأفريقية

الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر

هذيان استعماري: الشريعة السمحاء
والحادثة الخرقاء

مبحث في جدل الأصل والعصر

مكتبة
الأسكندرية

د. عبد الله علي إبراهيم

هذا الكتاب

يسعدني أن أقدم إهداء هذا الكتاب عن "الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر" إلى القارئ العربي خاصة خارج السودان ، لعدد من الأسباب، حيث يستحق المؤلف وكاتب التقديم كل التقدير قبل كل شيء، كما أن جمعهما معا دون سابق ترتيب إلا للجدل حول قضايا هذا الكتاب يعتبر مفاجأة جديرة بالمتابعة.

الأستاذ عبد الله علي إبراهيم من الكتاب والباحثين اللامعين في ساحة العلوم الاجتماعية، ودراسات التراث، والذاكرة الشعبية، أعرفه منذ كان في موقعه اليساري يكتب عن "الصراع بين المهدي والعلماء" وعن عبد الخالق محجوب ثم ليواصل تفكيره الاجتماعي خلال عملية تفاعل حيوية مع مختلف الاتجاهات، ومن أقاصي غرب السودان وشماله إلى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية حيث ذهب به المنفى الاختياري لبعض الوقت.

وقد أرسى خلال رحلته منهجية في بحوث الفولكلور والتراث والتشكيلات الاجتماعية تستحق الاهتمام والمتابعة. وها هو يرتحل إلى عالم "اللاهوت الإسلامي" إن جاز التعبير، يجادل حركته مع الحداثة والتحرير، ومع الوطنية والحكم والتحول الاجتماعي والسياسية، والمختلف بشأنها في السودان. وما زال اختلافي معه لا يقلل بأي قدر من قيمة حواراتنا المتصلة من أجل المصالح الحقيقية للبلاد والعباد، وهو من أكثر من عرفت إخلاصا لهما.

أما الأستاذ طارق البشري فلا يحتاج لتقديم، ولكن ما تطرحه مقدمته هنا يحتاج لتأمل معمق ومخلص بين الوطنيين والعلمانيين والتراثيين على السواء، ولا أعرف -من ثم- من سيراجع نفسه خلال هذا الجدل الملح!

حلمي شعراوي

الإهداء

إلى أستاذنا المرحوم عبد الخالق محبوب

كنا ائتمرنا أو "تآمرنا" علي شيء من هذا الكتاب في فترة من الزمان عند منتصف ستينيات القرن الماضي. واستعجلت أنت تخطو ونبداً شجاعاً في السكة الخطرة. أو أبطأت أنا. وهذا بعض كسبي من "المحضر السابق" صدقة جارية لروحك السمع العذب، يا أيها الرجل الوسيم.

المحتويات

الصفحة

الموضوع

| | |
|--|-------|
| مقدمة حلمي | |
| مقدمة المؤلف | |
| الفصل الأول : | |
| الامتشراق الداخلي : كيف أدار القاتون السوداني الوضعي | |
| ظهره للشريعة الإسلامية خلال الفترة الاستعمارية؟ | |
| الفصل الثاني : | |
| قسمة ماثوية : صراع القضاة الشرعيين والمدنيين والتجديد | |
| الإسلامي | |
| الفصل الثالث : | |
| الشريعة التقدمية ، الحداثة الرجعية | |
| الفصل الرابع : | |
| لاهوت للاحداثة : حسن الترابي والتجديد الإسلامي في | |
| السودان | |
| الفصل الخامس : | |
| داحس المعهدين والغردونيين وغبراؤهم : تخفيض قوام | |
| الجامعة الإسلامية في 1969 | |
| الفصل السادس : | |
| عبد الله الشيخ البشير معلماً : نعيم الإنجليزية .. ونارها | |
| الفصل السابع : | |
| ميمية الشيخ منثر البوشي : الاستعمار ونطح الشعر | |
| المراجع | |

مقدمة

الكتاب الذى بين أيدينا من الكتب القليلة التى طرقت هذا المجال، مجال النظر والدراسة فى حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين. وأنا لا أقصد بذلك الخصوص السودانى، إنما أشير إلى عموم الحركة الفكرية العربية فى أقطارنا كلها. إننا اعتدنا على التأريخ لحركة الفكر فى مجالات عديدة، فمنها الفكر السياسى وتطوره والفكر الاجتماعى، وندرس تاريخ الأدب والشعر وغير ذلك من مجالات الأنشطة الفكرية. أما عن المجال التشريعى والقانونى والقضائى، فنجد أن الدارسين يبتعدون فى الغالب عن هذا الأمر، ورجال القانون والتشريع يركزون همهم فى الدراسات القانونية المتعلقة بالنظرية القانونية وتطبيقاتها ويتابعون الأحكام والفتاوى، أى أنهم يمارسون العمل الفكرى القانونى دون إدراك بالحاجة إلى استشراف نظرة تاريخية تظهر الحركة العامة لهذا المجال.

ورجال التاريخ والفكر الاجتماعى، لا يدركون أن النشاط القانونى والتشريعى هو نشاط فى مجال من مجالات الفكر الاجتماعى وأنه يحتاج إلى شمول النظر التاريخى له، كما أن وسائلهم فى دراسته محدودة فى الغالب لعدم الوقوف على الجوانب النظرية العلمية والفنية لهذا المجال. لذلك نلاحظ أن هذا المجال يكاد يكون متروكا من ذوى التخصص العلمى الفنى الخاص ومن ذوى النظر التاريخى الاجتماعى العام، على السواء.

لذلك نلاحظ أن مادة تاريخ القانون فى كليات الحقوق عادة ما تقصر دراستها على النظرات العامة لنشأة النظام القانونى فى العالم، أو تعطى نظرات عامة للمسار القانونى فى العصر الحديث، دون أن تستند إلى دراسات متخصصة وإلى جهود بحثية وتحليلية علمية تصل البناء القانونى والشرعى بالأوضاع المعيشية تاريخياً ثقافياً واجتماعياً سياسياً، كما نلاحظ أيضاً أن المذاهب القانونية ونظريات القانون إما تطرح مجردة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية التى رجحت سيادة مذهب قانونى على غيره أو تعديلاً فى الخيارات النظرية والمذهبية.

ومن جهة أخرى، فإننا نلاحظ أيضاً على كتب الفقه الإسلامى المعاصرة، أن الغالب الأغلب منها تقيم بناءها العلمى على كتب السلف من حيث المادة والآراء ومن حيث الأمثلة التى تضرب، رغم أن أحكام المحاكم الشرعية المعاصرة وفتاوى المفتين الإسلاميين المعاصرين كثيرة جداً، وهى منشورة فى كتب ودوريات متاح معرفتها للباحثين والدارسين. ويبدو أن كل ذلك عزل دراسة القانون والتشريع، كما عزل دراسة اجتهادات الفقه الإسلامى المعاصرة عن وجوه المعارف الاجتماعية والتاريخية المحيطة.

ومن هنا نرد هذه الدراسة التى بين أيدينا فى مجال معرفى نحن فى أشد الحاجة إلى أن نتجه إليه جهود الباحثين الذين يجمعون بين دقة نظر المتخصص فى الفرع المعرفى المدروس

وبين شمول نظريته الثقافية العامة، شريطة أن يتوافر النظر الموضوعي مجموعاً ومضافاً إلى موقف الانتماء الوطنى، من حيث إن الوطن هو جماعة سياسية وتكوين ثقافى وترابط تاريخى ومصالح اقتصادية.

وقد بدا لى توافر أركان ذلك فى الدراسة التى بين أيدينا، ومن هنا يجىء شعورى بالحماس لها. فما أوجنا إلى مثلها تصدر من مثل كاتبها، ويمتزج فيها التشريع مع التاريخ السياسى مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية مع الأسلوب الأدبى الرصين.

* * *

كلنا فى بلادنا العربية والإسلامية، عرفنا القانون الوضعى الغربى مع التغلغل الاستعمارى، وعرفنا تقلص التشريع الإسلامى مع تقلص السيادة الوطنية لبلادنا. وجرى ذلك على مدى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حسبما مكنت له الأحداث السياسية. ولكن ما يميز السودان فى هذا الاتجاه العام هو فى ظنى عدد من الأمور، أولها أن السودان كان أبعد نسبياً عن التأثير المباشر السريع بما يحدث فى الدولة العثمانية على مدى القرن التاسع عشر، إذ كانت غزت العثمانيين بالتسرب أنماط من القوانين الغربية فيما عرف بمرحلة "التطعيمات" من أول ما أعلن "خط خلجانة" فى 1839 مع بداية حكم السلطان عبد المجيد الأول حتى تولى الحكم السلطان عبد الحميد الثانى فى 1876. وفى هذه الفترة أدخلت قوانين مأخوذة من المصدر الفرنسى. قوانين جنائية وتقنين تجارى وقوانين للأراضى، وإنشاء المحاكم النظامية البعيدة عن المحاكم الشرعية، محاكم مدنية وتجارية وجنائية. وكل ذلك كانت تتأثر به ويطبق فى البلاد التى كانت تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، وبخاصة بلاد الشام والعراق وغيرها.

وإذا كانت مصر ذات استقلال دخلى نسبى منذ معاهدة لندن فى 1840، إلا أن القوانين الغربية غزتها مع مجالس الأحكام ومع الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة التى قننت قوانينها أخيراً من التشريعات الفرنسية فى 1875 ثم تمت السيطرة القانونية الغربية على مصر مع الاحتلال البريطانى الحاصل فى 1882، وذلك بدءاً بالسنة التالية للاحتلال، وكانت التشريعات الغربية فيها مأخوذة من النظام اللاتينى المطبق فى فرنسا.

أما السودان فقد بقى محكوماً بالشرعية الإسلامية بغير تحد لها ولا مزاحمة حتى احتله الإنجليز فى 1898. ومن جهة أخرى، فإن الوافد الغربى فى التشريع الذى وفد إليه وفرض عليه مع الاحتلال البريطانى كان تشريعاً إنجليزياً أتى إليه من الهند، كما يعلمنا الكتاب الذى بين أيدينا، وهذه تجربة لنوع تشريع غربى متميزة تماماً عن تجارب مصر والشام وتركيا والمغرب العربى، مما كانت تشريعاته الوافدة فرنسية المورد. فتجربة السودان هنا تجربة فريدة وهامة، لأنها متميزة.

ومن جهة أخرى، فإن السودان على مدى تاريخ المرحلة الحديثة التي نتكلم عنها، متميز أكثر من أى من بلادنا العربية الأخرى بأن الدولة المركزية فيه أضعف نسبياً من التكوينات الشعبية والأهلية للمواطنين، وأن الجامع الأساسى للسودان فى ظروف الكثيرة البشرية والجغرافية الحاصلة - هو تكويناته الأهلية أكثر مما هى الدولة المركزية. وينتج عن ذلك فى ظنى أن فرض التشريع المكتوب على الشعب من جانب السلطة المركزية يكون أقل فاعلية بما لا يقارن بإمكان فرضه على الشعب المصرى مثلاً من جانب سلطته المركزية، ولذلك كان فرض تشريع مكتوب على الطريقة الفرنسية كما حدث فى التنظيمات العثمانية أو التنظيمات المصرية، ما كان يكتب له فاعلية قط. وهنا وجه اختراق آخر يتميز به السودان فى هذا الشأن.

ونحن هنا فى مجال تنوع الوسائل والأنوات للوصول إلى ذات الأهداف، فالاستعمار لابد أن يحكم حتى يتحقق استعماريته، ولكى يحكم لابد أن يسود مرجعيته وأصول شرعيته مهما كانت غريبة عن المجتمع المحكوم وعن الشعب المراد تحقيق السيادة عليه. لأن القانون الأجنبى يحقق السيادة الأجنبية، والخضوع للقانون الأجنبى والاحتكام إليه هو إقرار بالخضوع الغريب، أو أن الغريب لم يعد غريباً.

فنحن فى هذا المجال المدروس، أمام خصوصيات وطنية سودانية، وأمام خصوصيات استعمارية غريبة أيضاً، وهذا يعطى الدراسة مذاقاً خاصاً وتقرباً، ويكسب القارئ لها غنى فى التنوع وإدراك فروق التجارب وموافقات الأهداف.

* * *

تظهر هذه الدراسة وضعاً عاماً تلحظه جميعاً فى بلادنا العربية. إن إقصاء الشريعة الإسلامية من النظام القانونى المطبق فى بلادنا، هذا الإقصاء الذى جرى مع الهيمنة الاستعمارية الغربية ومع فقد بلادنا استقلالها لمصالح المصالح الاستعمارية الغربية، هذا الإقصاء بقى فى غالب بلادنا وبقي له المهنيون المدافعون عنه والمفكرون الزائدون عنه، بعد الاستقلال وخروج الأجنبى المحتل وتحقق التحرر السياسى. وهذه الظاهرة لها امتداداتها المتعددة الجوانب فى المجالات الفكرية المختلفة، وفى مجالات مؤسسية متعددة. إن الاستعمار يزول ولكن آثاره لا تبقى ويذود عنها بعض من أهاليها.

شبيه بذلك مثلاً، موضوع التجزئة السياسية، فمع وفود الاستعمار أحدثت سياسته تجزئة وتقسيماً لأوطاننا، وبخاصة فى بلاد الشام مثلاً وفى العديد من البلاد العربية والأفريقية، ولكن عندما ذهب الاستعمار، بقيت الحدود الاستعمارية والتقسيمات القطرية على حالها، ووجد من بيننا من يدافعون عنها باعتبارها واقعاً محلياً جديداً.

ليس مطلوباً طبعاً ولا ممكناً ولا هو مما يكون محققاً لمطالبنا أن نعود إلى ما كنا عليه قبل الاحتلال الأجنبي، ونحن نعرف ونقر أن من أسباب الاحتلال الأجنبي لنا عندما حدث ما كان يرجع إلى ما كنا عليه من أحوال. ولكن المقصود أن إرادة الاستقلال لا تتحقق كاملة إلا مع الإدراك الثقافي والحضارى المتميز، وهذا ما نلاحظه مثلاً لدى أبناء الحضارات المختلفة فى العالم، كالصين واليابان وغيرها، كما نلاحظه داخل شعوب الحضارة الغربية ذاتها مثل الفرنسيين إزاء الأمريكيين ومثل الألمان وغيرهم.

ونحن لدينا من التراث الفكرى الإسلامى ومن الغنى التاريخى ومن مرجعيات المعتقد الواحد ما تبلورت به ذاتية ذات منعة، وهى لازمة للشعور بالتميز الذى يمكن لإرادة الاستقلال. وكل هذا الذى لدينا هو فكر وثقافة وأصول نظم ومرجعيات قابلة للتطوير ولإنبعث مستجدات لما نواجهه من تحديات ونسعى إلى تحقيقه من استجابات إيجابية. ونحن قادرون على استيعاب ما ينفعنا من جديد ومستحدث داخل إطار المرجعية الشرعية والفكرية المميزة للجماعة الوطنية.

ومن حسن حظ السودان وشعبه، أن الوضعية الغربية فى الفكر والثقافة وفى النظم القانونية، لم تقو ولا قوى رجالها بين الوطنيين المثقفين فى السودان، بمثل ما قويت وقوى رجالها فكراً وتنظيماً ومؤسسات فى بلاد عربية أخرى، ومنها مصر. ولذلك فإن حراس الإرث الاستعماري من الوطنيين بتعبير الدكتور عبد الله على إبراهيم هم فى السودان أقل منهم كثيراً فى بلادنا العربية الأخرى. وأن صلة الحركات الوطنية السودانية بالمرجعية الإسلامية على المستوى الشعبى والرسمى لم تكد تتفك فى الغالب من التاريخ السودانى الحديث.

وعلى كل حال، فإن معضلة ما أسميته فى كتابات أخرى "العلمانى الوطنى" تكمن فى توزيعه بين الانتماء الوطنى لبلده وجماعته ضد السيطرة الأجنبية، وبين جنوحه الفكرى إلى مرجعيات لا تنتمى عقيدياً وتاريخياً للجماعة السياسية التى ينتمى إليها وينحاز. ولكن ظنى أنه ما بقى على وطنيته السياسية فإن التقارب الفكرى والتنظيمى أت بعد ذلك لا محالة، وهو يتوقف على ما يبذله المفكرون الإسلاميون من جهود للرد على تحديات الواقع القائم وإصقال الأدوات التى يمكن بها للفكر التراثى الاستجابة لهذه التحديات بما ينفع الوطن، كما أن ثمة جهوداً لابد أن يبذلها العلمانى الوطنى للمزيد من الفهم وتوسيع المعارف بالنسبة لثقافته التراثية.

إن أهم ما يعوق العلمانى فى بلادنا - ما بقى وطنياً - عن إدراك ما تتيحه لمجتمعه الثقافة الإسلامية - مرجعية وتراثاً، من إمكانات الاستقلال والنهوض والتنمية والمساهمة الفذة فى

الحضارة العالمية، إن أهم ما يعوقه عن إدراك ذلك هو نقص معارفه التراثية. ذلك أنه عرف من فكر الغرب ويتقف منه بأضعاف ما عرف ويتقف من موروثة الثقافى.

وكثيراً ما أفكر فى مراجعاتى القانونية والفقهية، سواء فى فقه الشريعة الإسلامية أو فى فقه القانون الوضعى الذى صرنا نطبقه فى بلادنا، كثيراً ما أفكر، ترى لو كانت جهود هذه العقول الفذة التى صرفت كل طاقتها لاستزراع القانون الوضعى فى بلادنا، لو أنها توجهت بجهودها وطاقاتها لدعم حركة التجديد فى الفقه الإسلامى على مدى القرن ونصف القرن الماضى، لكننا وفرنا ما تبدد من جهود، وكننا صرنا على جمام والتنام مع أنفسنا وعلى توحيد لجماعتنا الثقافية، وكنا قدمنا للعالم مدرسة فى الفقه ذات شأن شديد الإفات. ولكن كان شرط ذلك أن نكون مستقلين، وهو ما لم نكنه. وقد كان من الطبيعى أن يكون هدف المعتدين المحتلين أن يصرفونا عن شأننا وأن تتبدد جهودنا وأن نتنازع ونتخالف.

ورغم ذلك فقد أمكن لحركة التجديد فى الفقه الإسلامى أن تنمو وتتطور على مدى القرن العشرين، من خلال الاجتهادات وأحكام المحاكم الشرعية فيما كان بقى لها من اختصاص، ومن خلال فتاوى المفتين والبحوث العلمية فى الجامعات وكلية الحقوق والشريعة، ومن خلال المؤتمرات الفقهية والدراسات المقارنة، ومن خلال ما قن من هذه التشريعات فيما أتاحته الأوضاع السياسية والتاريخية تقنيه فى بلادنا.

وأستصور أن تجربة السودان فى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية منذ العمل بها، وعلى مدى عقدين من السنين حتى الآن، مما يكون له شأنه فى تراكم الخبرات العربية والإسلامية فى هذا الشأن. ومن هنا يبدو وجه أهمية أخرى للدراسة التى بين أيدينا، لأنها تفتح الطريق، أو بعبارة أخرى تفتح الشهية للمزيد من النظر والتأمل.

وإن الظروف التاريخية والأوضاع السياسية التى عاد فيها تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان سنة 1983 مما عرضت له هذه الدراسة الطيبة، إن ذلك قد يكون ألقى ظلالاً من الشكوك حول بدء هذه العودة وأسلوب استغلالها لأهداف سياسية آنية وقتها. ولكن فى ظنى الذى يكاد يترجح إلى درجة اليقين، أن الأحداث الكبرى لا تصنعها أسباب صغيرة. وأن مسألة العدول عن نظام قانونى إلى نظام آخر لا يطبق حمله إرادة حاكم يريد أن يمد من عمر حكمه أياماً أو سنين، إلا أن يكون فى ذلك استجابة لنوع أكبر كثيراً تتعلق بأصل التكوين الحضارى والاجتماعى والعقيدى للأمة.

لقد قيل فى مصر مثلاً، عندما ألغت حكومة الوفد فى 1951 معاهدة الدفاع المشترك مع بريطانيا وأعلنت بذلك بدء الكفاح المسلح ضد القاعدة العسكرية البريطانية، قيل إن الحكومة أرادت بذلك أن تطيل بقاءها فى الحكم، والظن أنه كان ذلك من أسباب اتخاذ هذا القرار، ولكن

أى حكومة لا تفكر فى إجراء كهذا، إلا إذا كان ذا تأييد شعبى وأن يتعلق بالمصالح العليا لهذا الشعب ويستجيب لها ويحقق مطلباً تاريخياً عميق الجذور.

إنه من الناحية المنهجية، يمكن القول إن الحدث الكبير يحدث نتيجة تجمع العديد من العوامل والعناصر، ولا يرد إلى عامل واحد، وهو يقع إرادياً عندما تلتقى هذه العوامل، ومنها ما يتعلق بالواقع التاريخى والاستجابة لتحدياته، ومنها ما يتعلق بالأهداف العليا والمصالح العليا للبلاد وموجباتها، ثم إن منها مستوى أقل يتعلق بالسياسات الخارجية وموازن القوى من التيارات المختلفة، متعارضة أو متوافقة، ثم منها مستوى أقل يتعلق برغبات الحكام أو صناعي الحدث من القيادات وطموحاتها وعلاقاتها بغيرها. ونحن عندما نحلل الأحداث، يتعين أن نرد أصل الحدث إلى أسبابه العميقة، ثم نرد ما لانس منه من أوضاع انية وتطبيقات لحظية إلى ما يتعلق بمستواها من أوضاع متغيرة ونسبية. ولا نرد أصل الحدث الكبير إلى مجرد الرغبات الذاتية لحاكم أو قائد. وإذا حقق استقلال بلد ما حاكم مستبد ما، فلا نرد واقعة الاستقلال الذى تحقق إلى مجرد أنها من سياسات الاستبداد. إنما نحفظه ونصونه باعتباره محققاً للطموحات العليا، ونبذل جهدنا لتنقيته من أوزار المستبدين وشوائب سياساتهم.

إننى أقصر حديثى على الموضوع العام الذى عالجه الدراسة باقتدار وبموضوعية تستدعى التقدير، وأتكلم عن المشترك الثقافى التاريخى وعن المشترك الوطنى العام، وأجد الدراسة قد أوفت بالمطلوب وقدمت إلى القارئ العربى ما ينفعه ويغنى نظراته وحبراته السياسية والثقافية، من موضوع هو فى ظنى من أهم الموضوعات الثقافية والنظامية التى ينبغى أن تشغل وعينا الاستقلالى والحضرى وسعينا لدعم قوى التماسك فى الجماعة السياسية لدينا.

وإن حديثى هنا لا يتصل بالجانب السياسى المباشر وتعليقات المؤلف بشأنه، من حيث الشخصيات والحركات الحزبية، وأهل السودان أدرى بشعاب السودان فى هذا الشأن، وهم أعرف بتفاصيل المسارات السياسية والبدائل المتاحة أمامهم والإمكانات الواقعية الخاصة بهذا الأمر، وذلك بموجب المعاشية وحجم المعارف المتاحة فى كل حين وفى كل لحظة. والحقبة التى أستطيع أن أعبر عنها هنا، أن قراعى لهذا الكتاب أمتعتى إمتاعاً معرفياً وفكرياً وثقافياً عاماً، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

طارق البشرى

مقدمة المؤلف

عبدالله علي ابراهيم

يريد هذا الكتاب أن يدرس منشأ التجديد الاسلامي المستفصل في السودان الذي هو وجه من وجوه صحوة إسلامية مشاهدة تواضعنا علي وصفها ب"الاصولة الاسلامية". ويفارق نحن في الكتاب التناول الدارج الذي يري في "الإصولية الاسلامية" تفهقراً من وعثاء الحداثة الي طمأننة التقليد الديني وأمنه. وهذا نهج أخذناه من نظرية التحديث الي سادت فكرنا والقائلة ان الحداثة خطة وقعت للغرب وستعيد نفسها بخذايرها في المجتمعات التقليدية في غير الغرب والعقل من تدبر. ومن بين المظنرين الآن من يطعن في مطوق هذه النظرية. وقال بعضهم أنه من قلة الحيلة ان نقبل بغير مساءلة مفهومى الحداثة والتقليد نفسيهما وكأكما ضربة لازب. فقد ساقنا قبولنا للمفهومين عبر نحوط الي النظر اليهما كواقعتين صفاهما باطنة خلنا من القوة والجر. وترتب علي ذلك أن بدا لنا ان المستقبل للحداثة لأنها أميز والطف وتمتدنة بينما التقليد نقص وردة ورجعية. ولم نتحفظ واطلقنا هذا القول علي عواهنه. ففي واقع الأمر لم تأتتا الحداثة كبرنامج بريء محايد يدعو لنفسه بالحكمة والموعظة الحسنة. بل جاءتا الحداثة علي فوهة بندقة وما تعارفا علي تسمته ب"التقليد" هو فرز ثقافي سلطاي وقع من موقع الشوكة الاستعمارية. ولفضح عنف الحداثة استصفينا ان ننظر الي حالة ملموسة هي نزاع القسم الشرعي والمدني في القضائية السودانية كما سيرد. وسيري القارئ كيف ان التقليد لم يولد تقليداً وإنما هو ما شاءت له الحداثة المدحجة أن يكون. . . فكان بقوة التشريع ومقتضي الخرازات ونفرة السلاح.

لم نأخذ الدين في كتابنا هذا كنظام مغلق على نفسه بل عاجلناه في سباقه السياسي والاجتماعي والتاريخي. واعتمدنا نحو هذه الغاية مفهومات ثلاث. أولهما أننا عدنا الي الدين بعد طول اهمال لنتفحص به في تحليل الحركات الاجتماعية التي حسبنا انها مما يستقيم بغير دين. وهي عودة فارقنا بها الطريق ذا الاتجاه الواحد في ثنائية النقل (الدين) والعقل الذي يجعل الأخير موضوعاً لنقد وتصويب الأخير. فقد رأينا في الكتاب الدين أيضاً أساساً راشداً لنقد المجتمع والحياة والعقل الحدائي الذي انجبهما. وثاني هذه المفهومات هو إقرارنا بأن الاصولية، شئنا أم أئينا، حركة اجتماعية مكنت للمسلمين، في قول لويس برينر، ان يدخلوا افواجاً في حقول السياسة كمسلمين مستحقين.

والمفهوم الثالث الأهم هو أخذنا للإصولية الاسلامية كوجه من وجوه الاجتهاد في مأزق دولة ما بعد الاستعمار التي بقى أحدها تحررها من ربكة الاستعمار بغير تنفيذ. ولقد برتب على اخذنا الاصولية الاسلامية كتفكير مشروع في الخروج من هذا المأزق أن اعتمدناها طموحاً من بين طموحات كثيرة تريد أن تترع أوروبا عن مركزيتها القابضة.

ولفهم الاصولية الاسلامية كمشروع للتحرر من الاستعمار ركزنا في هذا المبحث على تاريخ القضايا السودانية التي اتسمت منذ نشأتها في اول القرن الماضي وحتى 1980 بتزاع بين قسمها المدني المنسوب الي الحداثة ، والذي له الجاه والصولة، وقسمها الشرعي، المنسوب الي التقليد، المستضعف. وهذه قسم سياسية كان فرانز فانون (1925-1961) (المفكر ذو الاصول المارتينيكية من ظاهر ثورة الجزائر وكانت كتاباته هدياً كبيراً لنزاعات الستيات التحررية) قد اطلق عليها "الجغرافيا المانوية" للاستعمار. و"المانوية" نسبة الي مان ، صاحب الديانة الفارسية اندي اعتقد في انقسام العالم الي قوي ثنائية مستقطبة من خير وشر يدور بينهما صراع درامي أرلي. فمن رأي فانون

أن الاستعمار ما حل ببلد حتى شقه الي فضاءين: الفضاء الأوربي الذي بيده الحول والطول ومستودع القيم الباقية، وفضاء "الأهالي" الملعوب علي امره ، المستضعف، وخرابة القيم الآفلة. وقد خلدت بين تابعيه كلمته في كتابه معذبو الأرض التي قال فيها أن إقلمي الجغرافيا الاستعمارية، الأوربي والبلدي، متعارضان بلا طائل وبلوغهما شكل أعلي من الوحدة من ثالث المستحيلات لأن الفضاء الأوربي طفيلي قدره اخو والإهلاك. ويتولد من حرب الفضاءين اللدودة ما اسماه فانون ب "الهذيان المانوي". أي أن ثاقبة فضاءات الاستعمار، المتجذرة في الشوكة والاستضعاف، مما يخرج عن المعقول ويضرب في العبط يتخبط به الأهالي بين الفضاءين كمن بهم مس. وسيري القاريء مثلاً لهذا الهذيان في صراع قسمي القضائية ، المدني الحدث والشرعي "الأهالي". كما لمسنا طرفاً من هذا الهذيان المانوي في فصول اخيرة اختصت بتحليل وجوه من الثنائية الاستعمارية في حقن التعلم الذي انشطر الي تعليم حديث مثلته كلية غردون (1902) وجامعة الخرطوم لاحقاً) في السودان والمعهد العلمي (1912) وجامعة ام درمان الاسلامية لاحقاً).

يندرج الكتاب في جنس كتابي يريد للأدعة أن تنعصف ولذات أن تعاب طلباً للحكمة. فمن استسهال طلب الحكمة لوم الآخرين في فترة من الزمان خابت فيه العقائد وأنطفأت زهرتها وذبلت أنوارها. فالكاتب الراهن كان في طلعة من حركة للحدثاة والعلمانية تكبت السبيل فانهزمت شر هزيمة علي يد من استرحصنا قوتهم ومشروعيتهم نقولنا أنهم ححافل الهوس الديني. وأحزني حبوء ما اشرقت به نفس في الصبا من العقائد السديدة التي التمسنا بها تغيير العالم الي الأفضل. وجرعني ذلك الغصص. ولست اريد مع ذلك أن أعيد تعبئة مرارتي كعلم نافع عن الإصولية الدينية. فإذا نظرت في الذي يذاع في الغرب عن هذه الاصولية وجدته مما يصدر عن محدثين وعلمانيين مسلمين

تفرقوا أيدي سبأ بعد أن شئت الاصوليون الاسلاميون ححقلم فضربوا في الآفاق يسلقوكمهم بالسنة حداد. وقد هيات كتابات هؤلاء المسلمين احدثين الحاقنين الجمهور الغربي الجهول بدقائق الاسلام (أو المغرض) الي ما سماه سكوت فيتزجيرلد، الروائي الامريكي بالإضلولة. وقد جاء قوله هذا في ساق تحدير للكتاب الفقراء الدين يكتبون عن عوالم الاثرياء فلا يبلعون من ذلك الا الأكاذيب. فالاغنياء في قول فيتزجيرلد هم قبيل مختلف جداً. واقترب من هذا المعني محمد فؤاد نجم حين ذكر الزمالك وعرفها بفي ان تكون حياتها مثل حياة حارة مصرية. وقد ضللت أذكر نفسي نصيحة فيتزجيرلد حتي لا أكتب كتاباً في هجاء الاصولية وأنا الزعيم بكتابة دراسة عنها. فلا أريد لدراسي أن تكون قناعاً استستر به للتشفي من الاصولية.

لم أرد لصورة المغيرة لمألوف الحديثين من عتري عن الاصولية الاسلامية أن تغري من لم يستلطفها من قبل باستلطافها بعد قراءة كتابي هذا. وربما كان أقصي مأمولي من هذا البحث المعابر أن أقنع من اضطعن شيئاً علي تلك الاصولية ان يؤسس ضعيفته علي بصيرة وهدى وعلم.

وأنتهز اسانحة لأعترف بفضل جماعة حيرة من الناس علي هذا الكتاب. فأنا ممنون للسيد المستشار طارق البشري الذي تكرم مشكوراً بتقديم الكتاب الي القاريء. وهذا تشريف يلحم لسان الشكر. ولا أدري كيف أرد جميل الاستاذ الحاتم المهدي الذي عرب عن الانجليزية أجزاء صالحة من هذا الكتاب علي صفحات جريدة "الصحافي الدولي" في الخرصوم. وما رأيت مثل ملكته في اللعتين في اجيل احدث. وأولي الاستاذ حلمي شعراوي الكتاب عاية عنايته وهو غير راض عن جملة من حججه. وهذه سماحة عنه معروفة. وقد انتدب له من جنده في مركز الدراسات العربية السيدة حنا... فأستوفت العهد. ولا انسي صديقي المحرب الدكتور تاج السر الريح الذي نهض بمراجعة

مسودة الكتاب الاخيره بحذق جيل عليه وغيره علي العرسة غراء. ولي دين
مستحق للسيد أمين الذي لم يرد لي مخطوطاً واحتفي بهذا الكتاب
احتفاءه ب "الثقافة والديمقراطية في السودان" الصادر عن داره، دار الأمين،
في 1996. وللسيدة محاسن الطريفي عوض الكريم، زوجتي، وجوه احسان
جمة علي وعلي الكتاب.

الفصل الأول

الاستشراق الداخلي :

كيف أدار القانون السوداني الوضعي ظهره للشرعية الإسلامية خلال الفترة الاستعمارية وما بعدها؟

نحاول في هذا الفصل الباكر أن نجيب عن سؤال أثاره الدكتور زكي مصطفى في كتابه القيم عن القانون السوداني القم على القانون العام الإنجليزي (1971) وهو "لماذا لم يستعد القضاة الإنجليز وخلفهم من السودانيين من الشريعة الإسلامية في إنشاء قوانين السودان ، في حين كان متاحاً لهم ذلك بفصل الصيغة الموجهة لعملهم لقضائي والتشريعي القائلة أن بمقدورهم الاسعانة بأي قانون طالما لم يصادم العدالة والسوية وإملاءات الوجدان السليم؟" .

وقد رأت الدراسة أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن بجدد النظرة في الخبرة الاستعمارية البريطانية ومنزلة الهند في استواء هذه الخبرة ونسجها. يميل دارسو الإمبراطورية البريطانية بشكل متزايد للبحث في دور الهند في إحداث هذه التشابهات الملقاة في التجربة البريطانية الاستعمارية ، «والتهنيد» هو التعبير الذي اختاره تيموثي بارسونز لوصف المؤسسات البريطانية الاستعمارية التي تعسرت عبر الهند إلى الإمبراطورية كلها . ففي رأى لبارسونز أن لثقافة والمؤسسات التي نشرها البريطانيون حول العالم كانت في الغالب هندية أكثر منها بريطانية أما أي كوستا فيصور وحدة التجربة الإمبريالية البريطانية في عبارات مأخوذة من علم البستنة ويؤكد أن الأفكار الإدارية ولدت في حاضرة الإمبريالية ، وتمت تربيتها في محاضن الهند ، وبلغت مرحلة النضج في أفريقيا .

وقد وجد تعبير التهنيد صياغته الأكثر دقة حتى الآن في أعمال الكتب الأفريقي محمود محمداني فقد ناقش بصورة عرضية ، ولكن بقوة ، الوحدة الإدارية

للإمبراطورية البريطانية وأظهر أن إفريقيا، كآحر المعازل الاستعمارية ، تحرّضت لأشكال من الإدارة كانت قد جُربت أولاً في الهند . وأضاف أن التفكير الاستعماري فيما تعلق بأفريقيا كان وثيق الصلة بالتفكير البريطاني في إدارة الهند بصورة أعمق مما هو ظاهر للعيان . وإذا كان ثمة اختلاف ربما كان في أن الإجراءات التي اتخذها البريطانيون لعلاج داء تحلل المجتمع التقليدي في الهند ، وهي المستعمرة الأقدم ، تحولت إلى تدبير وقائية لمنع ذات التحلل في أفريقيا . وقد أبانت عن هذا الجانب العلاجي الوقائي في لسياسة الاستعمارية في الهند وأفريقيا كلمات حاكم عام السودان في 1908م . فقد تفجع الحاكم من كون الطنقة السودانية الراقية رفضت إرسال نبيها لورش التدريب الحرفي التي أنشأتها الإدارة ، لأنهم يريدون لهم أن يصبحوا أفندية أي « موظفين صغراً » تقليدً للأوروبيين ، وقد رأى في هذا نظيراً لما وقع في الهند في وقت مضى فقال متعجباً . « أليس في الإمكان الاعتقاد بأن بذور تجربة هندية ثاقية قد تم بذرهما هنا في السودان !! »

ومظاهر الوقاية في أفريقيا من أمراض عالجها الإنجليز في الهند كثيرة . فقد رأى البريطانيون في قادة التحركات الأولى للوطنيين السودانيين « الأفندية » صورة للثأر الوطني البنقالي في الهند والمعروف عندهم باسم « بابوس » وكنتبجة لذلك جهدت السلطات البريطانية - بصورة واعية - للحفاظ على ما توخت أنه الأصالة الثقافية لكلية غردون التذكارية . فمع اندلاع ثورة 1924م ، غير البريطانيون قواعد الزي في الكلية . فقد طلبوا من الطلبة ارتداء الزي الوطني وهم الذين شجعوهم بادئ الأمر على ارتداء الزي الغربي الأوروبي . وقد أملت التجربة الهندية أيضاً على البريطانيين أن يطمحوا طموح الطبقة المتعلمة الناشئة في السودان وأن « يلزموها محلها » حتى لا يتكرر ما حدث لهم في الهند من تسييس لهذه الطبقة صوب الطموح الوطني . ولذا تحول البريطانيون عن الحكم المباشر ، الذي يتم بواسطة الأفندية ، إلى لحكم غير المباشر الذي هو حكم الإدارة الأهلية ومشائخ القبائل . وسيتوضح الأثر السالب للإدارة الأهلية على الشريعة الإسلامية كتقليد شرعي « مشروع » في الفصل القادم

واحد من أخصب المجالات لدراسة تهديد أفريقيا « أي تشكيلها - استعمارياً - على النمط الهندي » هو مجال استيراد ونقل القوانين ووضعها في السودان كما في بقية أفريقيا ، جرى نقل وفرض مجموعة القوانين الهندية والتي كانت بدورها قد

اشنقت من القانون الإنجليزي العام وسأجادل في هذا العرض أن الشريعة الإسلامية لم تعط مثقال فرصة للكشف عن قيمتها كمصدر محتمل لتحديث القانون خلال فترة لحكم الاستعماري وسأشدد على أن التجاهل أو « التجنب » المتعمد للشريعة شاهد على تهديد الإمبراطورية البريطانية الذي اعتمد فيه البريطانيون على مخزون من تجربتهم الاستعمارية في الهند لتفادي أخطائهم في حكم هذه الدرة في تاج إمبراطوريتهم في إدارة مستعمراتهم الطارئة في أفريقيا . وفور استيلائهم على السودان بدأ البريطانيون في تأسيس نظام محكم للتبدير النظام العدلي وقاد هذا في النهاية ، وليس بالضرورة ، إلى نظام ثنائي للقضاء يشتمل على قسم للقانون المدني وآخر للقضاء الشرعي . وظلت هذه الثنائية معنا حتى أوائل الثمانينات حين أجبر الرئيس نميري القضائية على توحيد نفسها وتخطي ثنائيتها

ختص لقسم المدني بالقانون الجنائي و المدني بينما اقتصر القسم الشرعي على قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين من نكاح وطلاق وغيره وبحصر الإنجليز للشريعة في حيز الزواج والطلاق والميراث يمكن القول بأنها قد « أثنت » بواسطة الاستعمار الغالب الذي وطئ السودانيون المسلمين وأذلهم وقالت باحثة عن موقف التثقيت للشريعة كلمة بليغة فقد قالت : « إنه بحصر الاستعمار للشريعة في شؤون الأسرة فقط فكأنه قد نقل الإسلام من أرض معارك المقاومة الشرسة إلى غرف النوم »

جاء البريطانيون للسودان بعد أن خلصوا على ضوء تجربتهم في الهند (بأقليتها المسلمة كثيرة العدد حيث كانت الشريعة هي قانون البلاد في ظل حكم المغول قبل الحكم البريطاني) إلى أن القانون الإسلامي لا يصلح لدولة حديثة . وقد انقضى وقت كثير وجدل خصب قبل أن يستقر هذا المبدأ الإنجليزي حول الشريعة في الهند ذاتها .

صطرت في نهاية القرن الثامن عشر مدرستان استعماريتان فيما تعلق بالتقليد القانوني الهندي قبل استعمارها . والمدرستان هما مدرسة الدولة الثيوقراطية « الدينية » والتي تزعمها ورن هيبستق، الحاكم العام للهند في عام 1772م فكانت هذه المدرسة ترى أن دولة المغول المسلمة قبل استعمار الهند كانت قد أسست قواعد مفصلة للسلوك كل لها قوة القانون . ونظرت هذه المدرسة بجدية في شريعة المسلمين وسنهم القضائية واعتبرتها أساساً طيباً لتطوير المؤسسات العدلية البريطانية الاستعمارية . ومن الجهة الأخرى ، وجد زرع الأفكار والطرق الغربية في صلب

المؤسسات الشرقية معارضة من المدرسة الأخرى . وهذه المدرسة مما يمكن وصفه بمدرسة « الدولة الشرقية الطاغية » . فأهل هذه المدرسة يعتقدون أنه لو كان للهند شريعة « إسلامية » أو « هندوكية » سبقت قدوم الإنجليز فلها شريعة الحاكم الطاغية المستبد العشوائي وقد وصفت هذه الشرائع الموروثة باعتمادها على منطوقات لقصة لا على قنن ثلث مستقر وعليه فالشرائع الهندية لتقليدية ، في نظر أصحاب هذه المدرسة ، هي خبط عشواء واعتساف لقيامها على أمزجة القانونيين لا نصوص للقانون

وانتهي اصطراع المدرستين بانتصار مدرسة الدولة الشرقية التي لا ترى أي ميزة أو نفع في شرائع أهل المستعمرة الهندية القديمة . وتمثل هذا الانتصار في الإصلاح لقضائي الذي جرى في الهند في عام 1864م وهو الإصلاح الذي جفف كل اهتمام أو بحث في شرائع الهند التقليدية إسلامية وغير إسلامية . فهذا التشريع جعل الهند حقلاً باكراً خالصاً لتزريع القانون الإنجليزي العام بدون إيلاء أدنى اعتبار لتقاليد الهنود القتونية . وهكذا جاء الإنجليز إلى السودان وهم في حال جفاء مستحكم تجاه الشريعة الإسلامية ومزودين بالقوانين الهندية المتأصلة في القانون الإنجليزي العام . وقد ساء لهم تجاهل الشريعة في إنشاء قوانين السودان الجنائية والمدنية « لحدیثة » لأنهم كانوا قد أطاحوا بـ « طاغية شرقي » هو المهدي عليه السلام الذي صوروه بأنه رأس دولة باغية فاسدة قائمة على الفوضى والظلم

وقد صور تدمير هذا الحكم الشرقي المهدي للإنجليز بأن عليهم أن يبدؤوا حكمهم في السودان من الصفر . فلم يكن هناك - حسب اعتقادهم - ثمة نظام إداري مستحق للاسم بينون السودان « الحديث » من فوقه . وكما قال زكي مصطفى فقد تهيأ للإنجليز أنهم بصدد خلق كل شيء ، وعلى رأس ذلك النظام العدلي ، من جديد . ولذا لم يكن ممكناً للسودان أن يتعاضد مصير تبني القانون الإنجليزي العام في صورته الهندية . فقد كان الإنجليز يظنون أن قانونهم هذا هبة يمنون به على أهالي المستعمرات غير الأدكياء .

انتهينا في السودان إلى قوانين جنائية ومدنية متأصلة في القانون الإنجليزي العام في نسختها الهندية . فقد جرى تبسيط وتكييف للقانون الجنائي الهندي وتم اعتماده في السودان . وقرر الإنجليز أنه لا الشريعة الإسلامية ولا القانون المصري ولا حتى القانون الإنجليزي العام بصالحه في كليتها لاستنباط قانون مدني سوداني وبناء عليه

تضمن القانون المدني نصاً مستعاضاً من الهند وجه القضاة أن يستعينوا لدى النظر في النزاعات المدنية بأي قانون يصطوفونه طالما لم يصادموا أو يعارقوا العدالة والإنصاف وأملوا الوجدان السليم .

وهنا مربط الفرس فقد استخدم القضاة الإنجليز والزعيل الأول والثاني من لقصة السودانين هذه العبارة ، الداعية إلى الإبداع والرحابة ، لفرض القانون الإنجليزي العام فرضاً في السودان . واستغرب زكي مصطفى كيف التوى هؤلاء لقصة بهذه العبارة السخاء حتى أدخلوا من خلالها القانون الإنجليزي العام وحده في متن القانون السوداني دون القوانين الأخرى مثل الشريعة والقانون المصري .

ولما كتبت هذه القوانين الجنائية والمدنية « مستوردة » وتفترض خلو السودان من قبل الاستعمار من إقباس العدالة والشرائع فإنها قد أسابت إلى السودانين في عزتهم وخلقهم إساءة مرة . فقد وصف الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الخليفة ، وهو من أميز نقدة هذا الإرث القانوني الاستعماري ، القانون الجنائي بأنه حشو على السودانين وبعض أجزائه على طلاق صريح مع أخلاقهم وأعرافهم الإسلامية . ففي تحد فاسق للشريعة أباح القانون الزنا طالما كانت المجامعة مع البكر أو الزوجة قد تمت برضى الأطراف والزنا مما تعاقب عليه الشريعة بغير اعتبار للرضى أو عدمه وأذن القانون بالواط طالما كان الفعل الجنسي مبنياً على الرضى بوضاً . ولم تكن إنجلترا نفسها قد شرعت للواط وقتها وقد تأخرت خمسين عاماً أخرى لتأذن به في عقر دارها بعد إذن لها في السودان في أوائل القرن الماضي . كما لم ير القانون الجنائي ممارسة الجنس مع حيوان جريمة يعاقب عليها القانون كما سمح نفس القانون بالسكر وبيع الخمر وفتح بيوت الدعارة ومن الجهة الأخرى طال القانون كجرائم ، ممارسات لا يرى المسلمون فيها غشاضة . فقد اعتبر القانون ممارسة الزوج لجنس مع زوجته القاصر ، غير البالغ ، جريمة اغتصاب

وبلغ القانون الجنائي في مغارقه لأوضاع السودان حداً مبالغاً فيه اقترب به من الهزل فقد نسخ من القانون الهندي نسخاً غير ذكي حين نظم القانون إجراءات التقاضي بشأن صراع الديكة والكباش وغيرها وهي ممارسات لم تكن مثبحة ، وما تزال غير معروفة ، بين السودانين الشماليين . وهذه إحدى مضحكات القانون المبكية في غربته كواقعة من وقائع القوة الاستعمارية الباطشة

لا يكل ولا يمل الدارسون الغربيون من الننويه بذلك الأجزاء من قانون العقوبات التي فارقت الأفكار والممارسات « الوحشية » السائدة في السودان . فقد حرّم القانون الرق وجعل الخفاض العرعوني جريمة الرق والطهارة العرعونية ، كما هو معلوم ، أمور كانت مقبولة ودارجة (وما يزال الختان العرعوني) على أيام وضع قانون العقوبات المستمد من القانون الإنجليزي العام . ولكن لا تجد هؤلاء الدارسين الغربيين يبدون أي ميل لشجب الإباحية المعلنة في قانون العقوبات التي سمحت بالزنا والسكر المحرّمين في الإسلام وأن لم يبلغ استنكارهما بين العالمين مبلغ استنكار الرق فهؤلاء الباحثون قد أجازوا قانون العقوبات وأطنوا في مدحه لأنه ، عن طريق تقنين لحد الأدنى من القواعد الأخلاقية ، قد حمى حياة الناس وحرّياتهم وحقوقهم ولم يطرأ لمن كالوا إنشاء لقانون العقوبات أن يتعاطفوا مع جمهرة السودانيين المسلمين الذين تأذوا من فقرات القانون التي شرعت لصنوف من الإباحية والممارسات التي نهى عنها بينهم ولا جدال أن أخلاق ذوى لصولة من الإنجليز ، واضعي القانون ، هي التي سادت على حساب أخلاق هؤلاء المستضعفين المقهورين ولم يطل طمس أخلاقيات هؤلاء المستضعفين طويلاً . ففي عقد من الزمان أو نحوه ، بعد نيل السودان استقلاله ، أصبح الخلق والأمثلة الإسلامية شاغلاً سياسياً لجمهرة المسلمين السودانيين وقد اتخذوا إلى تقارب القانون مع هويتهم الإسلامية والعربية طرائق شتى عبر تجارب مختلفة .

مبحثي الذي بين يدي القاريء عودة مني إلى سؤال أثره مؤرخو القانون السوداني من ذوى الميل إلى المراجعة النقدية لذلك القانون من أمثال زكي مصطفى ونجالي أكولوبين وعبد الرحمن الخليفة وهو سؤال من صميم الجدال الدائر حول لكيّة التي تلقى وثبني بها السودان - وغيره من المستعمرات - القوانين الاستعمارية وفي لب هذه المراجعة يجابهنا سؤالنا الذي بدأنا به هذا المبحث وهو : لماذا لم تكن الشريعة مصدراً من ضمن مصادر إنتاج هذا القانون ؟ ومما يشغل هؤلاء المؤرخين المراجعين أن كان بوسع الإنجليز أصحاب الشريعة في تقنين الحادثة أم أن الحادثة والشريعة نقيضان متدابيران ؟

كان زكي مصطفى ، عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم الأسبق والنائب العام في منتصف عقد السبعينيات ، أول من أثار ، وبصورة مهنية عالية ، هذا السؤال فقد تعجب زكي لماذا طبق القضاة الإنجليز بين الصيغة الواردة في القانون المدني التي

أذنت لهم أن يسجنوا بما شاعوا من التقاليد الشرعية طالما لم تعارف العدالة ، والقسط وإملاءات الوجدان السليم ، وبين الاعتماد على القانون العام الإنجليزي بصورة كلية . وواصل زكي مصطفى القول أن جعل هذه الصيغة الطليقة ، المشروطة فقط بخيار العدل ، بائياً لاستيراد القانون الإنجليزي العام ، قد أفرغ الصيغة من المعنى وضيق واسعها وجعل منها اسماً آخر للقانون الإنجليزي . ومما يؤسف له أن المهنة القانونية في السودان قد تجاهلت طوال هذا الوقت الميل العكري لهذه الفئة من المهتمين القانونيين من ذوي المزاج المراجع . ومما يزيد هذا الأسف أن يقع هذا التجاهل في بلد كالسودان ظلت الشريعة تلقى بظلم كثيف وتراجيدي أحياناً على مسار النقاش حول هوية القطر ونظم الحكم فيه .

بمقدور المرء أن يفهم لماذا لم يلفت سؤال زكي مصطفى المراجع انتباه أهل المهنة القانونية في الستينيات والسبعينيات التي هي أيام عرس الحداثة . والمفهوم أن لحدثة قد جاءت بديلاً للتقاليد شرعية وغير شرعية ، وأنها الفكرة الصائبة الخاصة من بطل وعشوائية التقاليد . وبصدد الشريعة الإسلامية بالذات فقد جاءت الحداثة معبأة ضدها بلا لف ولا دوران بفضل أفكار ماكس فيبر الذي رأى الشريعة نقيضاً شديد البأس للحداثة . فمن رأي فيبر أن الشريعة ، التي سماها بـ « عدل المولات » غير منطقية ولذا فلا أمل للراسمالية أن تتولد في بيئتها .

إن زمن القبول « العطري » بالثنائية المتباغضة للحداثة والتقليد قد شارف نهايته فهذه الثنائية الآن قيد النظر الدقيق والمراجعة فقد تكسفت نقاد حديثون كيف لم يطل النقد والتحصيص إنتاج هذين المفهومين واستثمارنا المعرفي فيهما . فأتت تجد مثلاً من يبرر تجاهل الشريعة في بلورة القوانين الاستعمارية ، الموصوفة بالحداثة ، بأنها « مختلفة » من حيث سلم العصرية . ويتخاضى مثل هذا التبرير الحداثي عن حزازات المستعمرين وشوكتهم اللتين كان لهما القدح المعلى في تخبير الشريعة وأزدها كمصدر محتمل للقانون الاستعماري "الحداثي" ووصف طلال أسد ، الذي بدأ مهنته كعالم اجتماعي بدراسة مجتمع بادية الكبابيش السودانية في الستينيات ، فكرة « أن الشريعة نظلم خالف تخطيطه الحداثة » بأنها حيلة عجز يضطر إليه الإنسان بعد وقوع أمر لا يملك بإزائه صرفاً ولا عدلاً . وحيلة المجزأه لا تأخذ في الاعتبار أن حلول القوانين الاستعمارية بأصولها الإنجليزية بيننا إنما كان بفعل فاعل وتبوير مدبر هو الدولة الاستعمارية ذات الشوكة . والمعلوم أن هذه الدولة لم تترك أمر

قوانينها لمباراة ودية بين الحادثة والتقليد يطهر فيها الغالب ويؤثر المخلوب . فقد جاء الاستعمار إلى السودان بخبرة الهند كما رأينا وقد قرر سلفاً أن الشريعة الإسلامية مما لا يصلح للعصر .

سنضع التحدي المائل لثباتية الحادثة والتقليد نصب أعيننا ونحن ندير هذه لحجج حول عما إذا ما شكلت الشريعة ، لو لم يتجاهلها المستعمرون ، مدداً ومنهلاً طبيئاً للقانون الاستعماري ومن رأينا أن لسلف من القضاة البريطانيين والخلف السوداني لم يختبروا مناسبة الشريعة للحادثة ، أو اعتبروا تبنى أقباس من وجوه عدلها ، خلال تصرفهم لشأن العدل بين السودانيين . وفي الحالات الاستثنائية التي تسرب الشك في نفس قاض من القضاة حول وجهة تطبيق القانون الإنجليزي في لقضية المعروضة أملمه وجننا الشريعة تسفر عن إقباس حادثة وعدل وتقديمية فاقت القانون البريطاني

ومن الجهة الأخرى قاد لتطبيق الأعمى للقانون الإنجليزي في السودان إلى أحكام مناوئة للصيغة المعتمدة في القانون المدني وهي أن يلتزم القاضي ، في انتخاب القانون الذي يريد تطبيقه ، بالعدالة والإنصاف وإملاءات الوجدان السليم . وضرب أحد مؤرخي القانون من مدرسة المراجعين مثلاً لذلك بقضية على صبري ضد حكومة السودان (1922م) وقد اضطر بعض لقضاة للأخذ بإقباس من الشريعة الإسلامية لما بدا لهم أن الحكم بمقتضاها هو إملاء عادل للوجدان السليم . ففي قضية ورثة النعيمة أحمد وقيع الله ضد الحاج أحمد محمد (1960م) حكم القاضي ، لسيد بابكر عوض الله ، للشاكي ، وهو من ورثة المرحومة نعيمة استناداً على حق الوريث شرعاً في التعويض لتقصير أجل المتوفى بفعل القتل . ولم يأخذ القانون الإنجليزي بهذا الحق المثبت في شريعة الإسلام إلا في عام 1934م ومنع واقع هامشية المحاكم السودانية من الأخذ بهذا الحق حتى حين أخذت به المحاكم الإنجليزية . ولذا لجأ القاضي إلى الشريعة الإسلامية متجاوزاً لنصر القانوني السوداني الذي تجمد على ما كل عليه القانون الإنجليزي قبل عام 1934م وختاماً ، فإن تحليلاً دقيقاً للقضية المرفوعة من ورثة إمام إبراهيم ضد الأمين عبد الرحمن (1962م) يكشف عن دراما الصراع الذي كتنف القضاة السودانيين بين حسم الإسلامي السوي عن حقوق الأرملة في استمرار سكنها في البيت الذي وقع عقد إيجاره زوجها المتوفى ، وبين سوابق القانون الإنجليزي عندهم والتي تحرم بجفاء وقسوة الأرملة من ورثة عقد الإيجار هذا

واتخذ طمس الشريعة من أن نكون مصدرًا للقتون الاستعماري بالسودان شتى الأشكال . فحتى حين أنقص الإنجليز الشريعة بجعلها مجرد قانون للأحكام الشخصية مالوا إلى إنكار وحدتها وعالميتها كتشريع . وبرز هذا الاتجاه الاستعماري بخاصة حين تبنى الإنجليز نظام الحكم غير المباشر في عشرينيات القرن الماضي وكتوا قد بينوا النية بهذا النظام أن يكسروا شوكة الأفندية وحركتهم الوطنية . وكان الأفندية قد انتشسوا عددًا وطموحًا في ظل حكم الإنجليز المباشر للسودان منذ مجيئهم في 1898م والمعروف أن الحكم غير المباشر هو الذي يخول لزعماء القبائل سلطات إدارية لرعايهم في ما عرف بالإدارة الأهلية عندنا والمعروف أيضًا أن الأفندية في الحركة الوطنية قد ناصبوا الإدارة الأهلية العداء .

نظر الإنجليز إلى المحكمة الشرعية ، التي اقتصر اختصاصها على أحوال المسلمين لشخصية ، كهيئة منافية لفكرتهم ومنهجهم في الإدارة الأهلية . فالمحكمة الشرعية ، برغم قصارها على أحوال المسلمين لشخصية ، هيئة جامعة تستمد قانونها من شريعة ذات طبيعة عالمية . ويعطيها هذا الاستمداد طابعًا وطنيًا عامًا لا مكلن له في إعراب الإدارة الأهلية القائمة على الوحدات القبلية المتدبرة التي يكفي كل منها بذاته عن الأخريات . وعليه قرر الإنجليز أن يتخلصوا من المحاكم الشرعية التي كانوا أسسوها في مراكز الإدارات الأهلية الواسعة . وجعلوا من اختصاص محاكم الإدارة الأهلية النظر في قضايا الأسرة على ضوء الشريعة غير أنهم عرّفوا شريعة هذه المحاكم بأنها الشريعة كما يفهمها ويمارسها أفراد القبيلة المعنية حسب أعرافهم المحلية . وهذا تدبير مقصود أراد به الإنجليز فض عالمية أو وطنية الشريعة و «فكها» في نسخ متعددة من الشرائع المحلية

ولم يقبل قضاة الشريعة السودانيون بهذا التبخيس للشريعة ودافعوا عن وحدة لتقليد الشرعي وشروط كفاءة قضائه فقد استنكر قاضي القضاة أن توصف شريعة محاكم نظار القبائل بأنها «أهلية» مستثنية قضاة الشرع المعروفين بالاسم من هذا لقطاع الأهلي وهم من أهل السودان مثلهم في ذلك مثل نظار القبائل . وصفوة الأمر أن تبخيس الشريعة هذا قد أنزل بها عواقب وخيمة فقد حل عقيدتها القرآنية المركزية وعقدة تقليدها ومرونتها المشهوددة لها بها حتى في استصحاب عوائد الجماعات الإسلامية وعاداتها فبدلاً عن هذا لتقليد الشرعي الواحد وجدنا أن الإنجليز قد نجحوا

في سننساخ الشريعة ونفريخها في شتات من الثقافات القبلية المختلفة وسننصل في هذا الأمر أكثر في لصل الثالث .

هناك قناعة رانجة بين الصقوة معانها أن الاستعمار أعطى ما للإسلام وللإسلام وما للإنجلز للإنجلز فمما راج في الكتب أن اللورد كرومر ، قنصل برطانيا في مصر ، الذي كان من وراء تكسيس إدارة السودان الاستعمارية ، دعا إلى سياسة احترام الدين الإسلامي والكف عن تدخل الحكومة في شأن المسلمين الديني غير أن هذه الكتب تغفل عن سوء ظن كرومر الشديد بالإسلام وقناعته ، في مريرة نفسه ، أن الشريعة سندهب أراج الرياح في يوم قريب . فقد قال إن الشريعة قد طبقت في مصر وهي ، في قوله ، إن لم تكن لعده قد شبتت مؤثا فإنها في حالة تفسخ وانحلل وصفوة القول أن صيغة « العدالة والمساواة وإملاءات الوجدان السليم » التي سبق لحدث عنها ، كانت سندهمج الشريعة في قوانين الاستعمار لولا ما رأيناه من تعصب البرطانيين ضد الشريعة وتنبؤهم إنها مما سيزيله زحف الحداثة

وجاء زكي مصطفى بكلمة سائخة في هذا الشأن . فقد قال إنه كان بوسع الإنجلز ، إذا أنفخوا صيغتهم السحاء تلك ، ألا يشعروا بالحرع الناجم عن حكم بلد مسلم بتجاهل صريح لشريعته والمسلمون ، من جهتهم ، لن يجدوا غضاضة في هذه لصيغة المفتوحة لأنهم لا يحدون شريعتهم مما يصادم العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم فحسب بل ويعتقدون أنها نبع العدل والإحسان وقد أفرغ الصيغة من سماحتها ما قر في ذهن السلف من القضاة الإنجلز والخلف من السودانيين أن القانون الذي ينبغي تطبيقه ، برغم رحابة لصيغة المعمول بها ، هو القانون الإنجلزي

شكل حجب الشريعة من أن تكون واحداً من مصادر القانون الاستعماري كرثة ثقافية وسياسية طوال عهد استقلالنا . ولأننا قد بخسنا الشريعة حقها ، ظلت تشعب الأمة بشكل ثاري ، وتتغص عليها قنونها ودمتورها ، وتؤذي عملية بناء الأمة السودانية في الصميم فقد أخفقت الأمة المستقلة أن تدير حواراً مسؤولاً ذا معنى لتقف على المראה التي حثقت بها الشريعة ، كتقليد قانوني، استبعده الإنجلز من عملية تحديث القانون من غير ذنب اقترفه .

ولا خلاف أن أكثر اللوم في هذا التجنب للشريعة على عهد الاستقلال خاصة وتأخيرها يقع على عاتق المهنيين السودانيين من ذوي التدريب الجيد في القانون

الإنجليزي العام . فقد تغلخلت في هذه الجماعة المهنية ، من جراء غربتها عن الشريعة الإسلامية ، ما يعرف بـ «الاستشراق الداخلي» . والاستشراق كما نعلم حزازات وجهالات باطشة ترتبت عن دراسات المستشرقين للإسلام . والاستشراق الداخلي هو أن يمتيطن المسلم المغلوب على أمره صورة المستشرقين الدونية عنه ، ويتبناها ، ويحكم بها على تاريخه وعقله ومكانه

لقد ألقى إهمال الشريعة في استنباط القانون الاستعماري خلال فترة الاستعمار وما بعدها ، باسم الحداثة ، متلراً على هوان عظيم أحس به المسلمون خلال فترة الاستعمار . ومع ذلك ظل هذا الهوان بلا اسم وعنوان في الدراسات عن الاستعمار . فلم تحفل دراسات الحركة الوطنية بتعيين ووصف هذا الصغار لتركيزها على أوبيات مقاومة الاستعمار . ومن شأن من يركز على المقاومة أن لا يعبر هذا الهوان انتناهاً لأن المقاومة ، في نظر كتبة هذه التواريخ ، هي ترياق للاستعمار ومطهر من أوجاعه ومهائاته . غير أن بازل ديفسون ، المؤرخ لأفريقيا والناشط الذرب في مسائل التحرر الأفريقي ، سمى هذا العار ، الذي يحسه المستعمرون لمحض استعمارهم بواسطة قوم ذوي شوكة ، بـ (الإهانة الروحية) . ويمكن تعريف هذا الوجد بالتمسبة للمسلمين ، على ضوء مفهوم بازل ديفسون ، بأنه الإهانة التي يشكلها الاستعمار لأسلوب المسلم في الحياة . ومن أميز ما جاء به ديفسون هو التفرقة بين الطريقة التي يخالب فيها كل من عامة المسلمين وصفوتهم هذا الوجد الروحي فالصوة من المسلمين ، في قول ديفسون ، لم تعلن هذه الذلة والصغار الروحي بنفس الحدة التي اتصفت بها معانة عامة المسلمين . فخلافاً لعامة المسلمين ، قبلت الصوة بهذا الصغار العالج كتمن لا مهرب منه للتقدم والحق بالعالم المسرع بالخطوات المطرنة في مراقبي الحداثة وربما فسر لنا هذا التمايز في الشعور بالهوان الأخلاقي لماذا ظل الموضوع برمته غير مدروس وبلا اسم فالصوة هي التي تبلور المعاهيم وتضعي عليها الاسم ، وحين لا تحس بالشيء يصبح كانه لم يكن في حين تكتوي به عامة المسلمين من غير إفصاح وإبانة عن مكوناته .

وكانت مهانة الاستعمار لعامة المسلمين السودانيين حقا فقد تغلخل هذا التجرح عميقاً في قلوبهم في اليوم الذي غلبوا فيه على أمرهم وتولى أمرهم قوم من الكفار ذوي الشوكة . فقد رثى أحمد أبو سعد ، ماح المهدية ، أيام المهدية الزاهرة الثقة إذ رأى في غلب الإنجليز للمهدية إيذاناً بنهاية الدنيا وقال :

إسلامنا اتربا (أي جرى مسحه وتحليطه)

وعلى المستوى الأخلاقي ربط المادح بين ظفر الإنجليز بالسودان وجعل شراب
لخمر والمجون عملاً مشروعاً على خلاف ما كان عليه الحال أيام المهديّة وقال :

جئنا المديرا ومسخت الديرا

و (المندبر) كلمة تركية تعنى العظم . والغرف أن ترفع الأنادي (حائات الشراب)
الأعلام بمثابة إعلان أنها مستعدة لخدمة الزبائن . وأصبحت العبارة (رفع مديرا)
كناية للسلوك الخليع المبتدع الضال الذي يفارق خلق الجماعة المسلمة

ولم تتأخر دولة الاستعمار التي خلعت المهديّة عن رفع المديرا . فقد جعلت
تعاطي الخمر ، والقمار ، والبغاء عملاً قانونياً . وبدأت محاكم الإنجليز تنظر في
قضايا هي في الأصل مما يصادم خلق المسلم وضوابطه الإسلامية . فقد نظر أحد
لقضاة الإنجليز في 1900م قضية ربا وحكم أن سعر الفتنة فيها كان فاحشاً مما لا
يسمح به القانون السوداني الاستعماري الذي وجه القاضي أن يعتبر في أحكامه (
المبنية على القانون الإنجليزي العام كما ورد) العدل والمساواة وإملاءات الوجدان
لمسلم . وقد نبه عبد الرحمن يراهم الخليفة ، الناقد المرموق للقانون الجنائي
الاستعماري ، إلى المفارقة المسؤولة في هذا الحكم . فالمحاكم المهديّة ، في قوله ،
التي دالت دولتها قبل عامين من هذا الحكم ، ما كانت تقبل بالأساس أن تنظر في قضية
ربا سواء كانت الفتنة فاحشة أو ميسورة

ما كاد السودان يستقل حتى نشأت الجماعات الدينية المييسية والتربوية التي
جعلت هذا الألم الروحي نصب عينها مركزة على المفارقة بين قانون المسلمين
الأخلاقي المضمن في الشريعة والقانون الوضعي السائد في حقبة الاستعمار وما بعد
الاستعمار . وتعالّت الدعوات لإصلاح هذا القانون الوضعي ليواظي خلق المسلمين
الشرعي . وتنامت هذه الدعوات تنامياً هز ساكن البلد وخطاب القانون هزاً شديداً
وعرّضت هذا الدعوات ومترتباتها شرعية الدولة ، المورثة عن الاستعمار ، إلى
مساءلة وامتحان عسير . مثلاً ، أصبح البغاء المسموح به في قانون المستعمر
الموروث ، مادة لنقاش محتدم في الستينات شارك فيه الذين يرون وجوب إلغائه
وأفضى ذلك بالتدرج إلى تسييس الدعوة إلى إزالة أثر الاستعمار من القانون بما فاق
طاقة أهل مهنة القانون للاستجابة لها أو التعامل معها . وقد قصد أهل الدعوة لإزالة

الأثر الاستعماري عن قانون السودانين المسلمين ، إلى إخراج القسم المدني في لقضائية ذي الصلف الذي لم يرد قضائته أن تمت القوانين التي ترعرعوا في ظلها . وقد أراد أهل الدعوة بدعوتهم أن يبرزوا قضية القسم المدني في عين الحامة كحراس أشداء للإرث الاستعماري .

كانت المعالجة الإيجابية للمفارقة بين القانون الموروث وشريعة المسلمين بحاجة إلى قيادة مهنية قانونية ذات أريحية وألمعية ومن الطريف أن الذي رأى لزوم هذه القيادة هو الأستاذ قلو المحاضر بكلية القانون بجامعة الخرطوم في وقت باكر نسبياً هو عام 1951م . ففي سياق اجتماعات لجمعية لفلسفة السودانية في شهر نوفمبر من ذلك العام ، أي في أصيل الفترة الاستعمارية ، دعا قلو إلى وجوب إصدار تشريعات حول مسائل مدنية تتواخي ما بين القانون والخلق والسياسة في الفترة التي ستلي الاستعمار . وهي الفترة التي سيتاح للسودانيين التشريع أصالة عن أنفسهم وبحرية . وأضاف أنه يستحيل فصل القانون عن لمياسة لأن القانون هو الرابطة الواصلة بين الأفكار التي تعمر رأس المبلسي وبين الهدف الذي يسعى هذا المبلسي إلى تحقيقه ونصح قلو أن تلخذ القوانين في ظل السودان المستقل في الاعتبار بشكل جدي الأفكار المستوطنة التي هي لحمة وسدة المجتمع السوداني في ماضيه وحاضره ومستقبله وهذه الأفكار ، في نظر قلو ، هي أفكار سياسية لأنها تحمل بصمت السياقات الثقافية والتاريخية والأخلاقية والجغرافية للسودان ولكي يشدد على عقيدته عن الأهمية لسياسية للقانون ، أوصى قلو بأن يكون على رأس كلية القانون بجامعة الخرطوم رجل ليس ضليعاً في القانون وحسب ، بل وعلى دراية ومعرفة عميقين بعبادات السودانيين ونفسياتهم وقدر قلو أن لب مهمة كليت القانون هذه أن تخرج رجالاً ذوي أذهان متعلقة بالقضايا الأساسية للحياة .

والحسرة إن كلية القانون قد خذلت قلو وقصرت دون توقعاته الذكية فقد أخفقت لكلية إخفاقا مرموقا في مهمة أن تستكن الشريعة القانون السوداني الحديث فما تسنم خريجو هذه لكلية من محتقي القانون الإنجليزي قمم السلطة القضائية ، حتى نشروا استشراقهم الداخلي وجعلوا منه الثقافة القانونية الواجبة المعرفة على سائر الأمة وكان مايسنمو هذا الاستشراق الداخلي هي المقالة التي نشرها مولانا جلال علي لطفي في عام 1967م بمجلة السودان لقضائية

ففي هذه المقالة المانهضو رأى مولانا جلال أن الإصلاح القانوني سيكون بمثابة عملية تطويرية لا ثورية . وغير خاف أن العملية الثورية هذه هي التي كلن يدعو لها آنذاك دعاة العروبة ، ممن طالبوا بتطبيق القانون المصري في السودان ، ودعاة الإسلامية ، الذين طالبوا بتطبيق الشريعة الإسلامية . وأوضح أن كلا الدعوتين تريد أن ترمي بالقانون السوداني المستمد من القانون الإنجليزي إلى سلة المهملات ولم تكن غالب صفوة القانون الإنجليزي العام من خريجي جامعة الخرطوم من ذوي المزاج الثوري الذي يحل تقليداً قانونياً بتقليد قانوني آخر مختلف عنه أشد الاختلاف فلم تكن هذه الصفوة ترى في القانون السوداني ذي الأصل الإنجليزي تقليداً أجنبياً فقد اعتقدوا حقاً أن ما كانوا يطبقونه في محاكمهم هو بالحق قانون سوداني أنبى على المبادئ القانونية الإنجليزية ولم يصادم عادات السودان ولا تقاليده

وكانت عقيدة هذه الصفوة من جامعة الخرطوم شديدة وصارمة واستعلت على الناصح والمراجع . فقد تكرر نصيحهم بواسطة الدكتور ألوت في مقال له في سنة 1960م ، وكذلك كليف تومسون في كلمة له عام 1965 ، بوجوب إعادة النظر في مواعمة القانون السوداني الموروث للبلد الذي نال استقلاله وأصبح أهله مواطنين لا رعيا . ومع ذلك أصرت هذه الصفوة أن القانون الذي درسه وطبقوه في المحاكم ، سيبقى لا محالة . وأنه سينطور في طريق الإصلاح لا طريق الثورة . وقد وصف مولانا جلال دعوات القوميين العرب والإسلاميين لاستبدال القانون السوداني الموروث ببدائل اتفقت لهم بئها « رغائب سياسية » لجماعات من الأقليات الشواذ التي تحركها العطفة بدلاً من العقل والضرورة .

بالطبع لم تنس هذه الصفوة القانونية المهنية القائدة أن تُضعف وتُجرّح الدعوة إلى تطبيق الشريعة بالإشارة إلى وجود أقليات غير مسلمة في السودان . غير أن أكثر اعتراضات هذه الصفوة ، كما تجسدت في مقالة مولانا جلال ، هي إعادة تعبئة لمأخذ استشراقية على الشريعة . ومن ذلك قوله أن القوانين الإسلامية لا تناسب الدولة الحديثة لأنها قد نشأت لحاجة مجتمع بدائي في القرون الأولى . ووصف عقوبات مثل قطع اليد والرجم بئها من بقايا البربرية . وأضاف بأن الشريعة لم تُعَن في تشريع جامع بين دفتي كتاب مما يقضي إلى انبهاام دروب القضاة فيها بالنظر إلى تعدد المذاهب والاجتهادات والأحكام . واختتم بقوله أن الشريعة ، كقانون سملوي مقمس ، لا تُكُن بالتخيير

ومن أشد ما يأسف له المرء أن هذا الاستشراق الداخلي ، الذي تمكن من صفوة القانونيين ، ممن هم على مذهب القانون الإنجليزي العام ، ترسب كصفدة سمكة حجبت عن القانونيين هؤلاء أفضل النظرات المهنية والمعرفية القانونية التي تبرع بها أساتنتهم وزملاؤهم من الإنجليز سواء في القضائية أو كلية القانون ممن انتهت عقود عملهم في السودان نتيجة لحصول البلد على استقلاله . فقد نصح هؤلاء القانونيون الإنجليز ، في مخيب شمس الاستعمار ، تلامذتهم وزملاءهم السودانيين أن يرجعوا بجذرية إدارة العدالة في البلد من منظور أن مواطنيه قد أصبحوا مواطني أمة مولودة بعد أن كثروا رعيا في مستعمرة . وشتان بين الوصعيين ولم تستن لصفوة القننة لنصح إلا ضحى الغد فهؤلاء القانونيون الذين استناموا لفكرة أن الإصلاح القانوني سيكون تطوريا لا ثوريا ، فقد فوجؤوا بالمطالب الثورية السياسية لتغيير القانون تطرق بابهم وتأخذهم على حين غرة .

من أولئك الإنجليز الناصحين الدكتور تويننق الذي كان محاضرا بكلية القانون بجامعة الخرطوم في خمسينات القرن الماضي ومستيناته فقد كتب في 1957 م ، والاستقلال ما يزال طفلا ، ينبه زملاءه وتلاميذه السودانيين إلى أن مكشيات السياسة ربما أملت عليهم تغييرات وصلاحت قانونية قد يرونها فطيرة وعشوائية وما هي كذلك في نظر أهل السياسة . فالقانون لا يتطور . فقط بالخطوة المدروسة البطيئة بل قد يتطور بالخطوات القافزة الثورية . وضرب تويننق مثلا على ذلك بتركيا فلم تأخذ تركيا أكثر من ثمانية أشهر لتغير شرائعها الموروثة بالقانون المدني المعمول به حاليا والذي استعارته من سويسرا بعد ترجمة عجل جدا في 1926م . ولم يكن المهنيون القانونيون الأتراك سعداء بهذا الانقلاب التشريعي بالطبع . إلا أنه لم تكن بأيديهم حيلة . واتجه تويننق بنصحه إلى جهة أخرى . فقد جاءهم بخبر القوميين الأمريكيين غداة نصرهم على الإنجليز وحصولهم على استقلال بلدهم . فقد غالى هؤلاء القوميون جدا في كراهية الموروث الإنجليزي في قانونهم . وقد بلغت بهم نشوة القومية حد الإضراب عن التمثل بأي أحكام إنجليزية ونادوا إما بتبني القانون الفرنسي أو القانون الروماني القديم . وخلص تويننق إلى أن للقومية وسكرتها أحكاما نبه إليها بقوة صفوة القانونيين السودانية القاندة . فقد قال إنه شخصيا لن يمتنع في هجر القانون الإنجليزي وتبني القانون المصري لكي يسكن إلى المشاعر القومية ، ويؤمن لها . وأضاف أنه سيقبل بالقانون المصري حتى وهو يعلم أن القانون المصري نفسه هو

إعادة إنتاج للقانون الفرنسي القاري فمثل هذا القبول ، على علته ، في قول نوابينق ، مما يقتضيه العقل والزمن طالما أرضى المودانيين الذين سيحسون بأن تغييراً ملموساً قد وقع في حياتهم الثقافية وهويتهم العربية ، التي كانت في عهدها آنذاك ، وأنه قد وقع في الاتجاه الصحيح وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون المدني المصري قد جرى فرضه في السودان بواسطة نيميري بعد (15) عاماً من كلمة نوابينق هذه وقد كرّست لصفوة هذا الفرض كراهية شديدة ، ولم يكد بمضي عامان على فرضه حتى قتلته وهو ما يزال في المهد

كل إنهمال الشريعة في تشيئة القانون الحديث في السودان المستعمر والمستقل طعنة نجلاء لهذا التقليد القلوني ظلت تحقه بالمرارة وقد أفسد علينا هذا الاحتقان مساعينا لناء أمة مستقلة حقاً . فلم تتعود الشريعة على عهد إذلالها أن تكون مصدرًا محترقاً به يأخذ منها المشروعون بقدر ولاحترام في استنباط القوانين . ولما أفرغنا الشريعة من هذه العادة تحولت إلى تقليد معتكر المزاج ، شجاري ، شقائي فرقنا في الأمة إلى مؤيد أعمى له وإلى معارض أعمى له . ومهما كل اعتراض البعض منا على القلوني الموضوعي للشريعة فلا بد من الاعتراف أن الشريعة واحدة من الثقافات لقليلة التي تعطي السودان الشمالي معناه ومبناه الرمزي والروحي . ولم يفعل الاستعمار وورثته في الصفوة القلونية بدقهم الإسعين المعروف بين الشريعة والقلوني الحديث - إلا إضعاف الشريعة وتحجيمها حتى في اختصاصها المفضل كقلوني لأحوال المسلمين لشخصية

لقد جعلنا من الشريعة ، التي هي ثقافة وطنية وقلونية لشمال السودان ، تقليدً منقرضاً فولكلورياً وحرمانها من لتفتح والنمو في إطار اختصاصاتها ومرجعيتها فنصوص الشريعة ، في قول إدوارد سعيد في مضمار آخر ، قد فرض عليها أن تعيش في فضاء استؤصلت منه الشوكة والقدرة على التطور . وقد دفع السودان الثمن باهظاً ومكلفاً للمحنة التي تعرضت لها الشريعة على عهد الاستعمار وما بعده كما رأينا

القسط الثاني

قِسْمَة مانوية

صراع القضاة المدنيين والشرعيين والتجديد الإسلامي

- 1 -

مقدمة

استصبحنا في حربنا ضد الاستعمار قناعة مفادها أن الاستعمار أنشأنا على غير تقاليدنا ولم يكد ينزاح الاستعمار عن صدرنا حتى انقسمنا شيعاً حول المراد بتلك التقاليد التي حسبناها موضع اتفاق أول مرة . فقد ورد في الميثاق الذي صدر خلال ثورة أكتوبر 1964 ضد حكم نظام الفريق عبود 1958 - 1964 في السودان نص يقضي بتكوين لجنة تصوغ قوانين ملائمة لتقاليد السودان والمعلوم أن القوانين لسودانية ، فيما عدا الشريعة التي سارت على هديها محاكم الأحوال الشخصية، معتمدة من القانون الإنجليزي ومشتقاته مثل القانون الهندي . ولم نكد نشرع في صياغة القوانين المؤسسة على تقاليدنا حتى شجر الحلاف بين الساسة وأهل مهنة القانون والعامه حول هوية التقاليد التي ينبغي التماسها لصياغة قانون جدير بالسودان فقد رأي القانونيون ممن تدربوا في الجامعات المصرية أو ، من شغفوا بالقومية العربية ، بأن القانون المصري ورصعاه في البلاد العربية هي بالحق التقاليد التي ينبغي أن نلحق بركبها ورات غالبية القانونيين الذين تدربوا في جامعة الخرطوم على معارف القانون الإنجليزي ، أن القانون السوداني ، على استمداده من القانون الإنجليزي ، هو إرث سوداني لم ينظر في وقائع سودانية فحسب ، بل استثمر فيه قانونيون سودانيون خيالاً ودربة وحساً بالعدل . وعلى اعتراف هؤلاء بأن أبواب تحسين القانون وتأصيله مفتوحة إلا أنهم ، وبذهن إداري واقعي ، دعوا إلى تفادي

القفر في الظلام بإطراح القانون الساري خلال أكثر القرن الماضي واستحسنوا أن يقع التاصيل والتحسين فيه . ودعت طائفة ثالثة ، في التماسها ضبط القوانين على التقاليد ، بالعودة إلى الشريعة كأصل لا مندوحة منه .

شكلت خصومة هذه التيارات القانونية ، أو هي ما نزال تشكل ، الفصل الأكثر سخونة وحيوية في الفكر السوداني المعاصر . فقد غلب فقه القتون على كل فقه آخر من سياسة أو أدب أو فلسفة أو اقتصاد أو عقائد أو - إذا تحرينا الدقة - اتسع فقه القتون لضروب الفقه الآخر تستجير بظله وتستعير منطقته وتكتسب مشروعيتها من وجهاته . وبلغ أسر هذا الفقه القتوني حدًا جذب إلى فلكه مسالة جنوب السودان التي هي باب كامل معقد في لسياسة والإثنية

لقد أوسع الباحثون الخطاب السوداني حول القوانين تحليلًا . وقد أغراهم صعود نجم الشريعة والجماعت الداعية لحاكميتها في معاش ومعاد العباد خلال عهد الرئيس نميري 1969 - 1985 وانعكسات ذلك على السياسة السودانية . وقد قسم الدكتور إبراهيم محمد زين الباحثين الذين نظروا في تطبيق الشريعة في السودان إلى مدارس ثلاث هي :

1 - التاريخية الاستشراقية التي تنتظر لذلك لتطبيق كاستداد طبيعي لتاريخ الإسلام في السودان الذي حجب الاستعمار 1898 - 1956 من بلوغ غايته إلى حين . وقد صدق إبراهيم حين رأى في هذه النظرة حتمية تاريخية ترد الظاهرة إلى أصول وأبنية صمدية فاعلة ما كفت عن الحركة إلا عادت إليها مستقلة عن تدبير الناس ومزاجهم

2 - الوظيفية التي ترى أن النميري قد « استخدم » الإسلام لإخضاع المعارضين السياسيين . وقد أجاد إبراهيم حين وصف هذه المدرسة بأنها ، لفرط سوء ظنها بنميري ، هجائية مما ينعكس سلبيًا على مصداقية تحليلها .

3 - المدرسة السيكلوجية التي ترى في تطبيق النميري للشريعة مشروعًا يتوصل به نميري لخلاصه الخاص من محنته مع حلفائه الشيوخ عيين الدين انقلبوا عليه في

1971 وهذه المحنة واقعة لا خلاف فيها وأثرها غير منكور ، ومع ذلك فمن العسير رد انبثاق الشريعة في السودان إليها .

وأحاول في هذا المبحث أن أحلل غلبة التيار الداعي لتأصيل القوانين السودانية على الشريعة على ضوء تاريخ القضائية السودانية ، بشقها المدني والشرعي ، في ظل دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار وقد رأيت في ذلك إطاراً تاريخياً وفلسفياً مناسباً للتعرف على سداد كثير من النظرات التي جاءت بها المدرسة الاستشرافية والوظيفية ولسيكلوجية

- 2 -

تدين الدراسات الرشيدة المعاصرة عن الاستعمار بفضل كبير لأراء فرانز فانون - لطبيب النفساني المارتينيكي الأصل - الذي ألهمته هبة الجزائر في الخمسينات ثورته على الاستعمار التي فصلها في كتبه الدائنة مثل معذبو الأرض (1961) وسجن سوداء واقنعة بيضاء (1952) ويشفق الباحثون بشغف كبير نظرتهم إلى الاستعمار كأصل في « هذين لثنائية » الذي يصيب البلدان المستعمرة فما يحل الاستعمار ببلد حتى يشقه إلى فضاءين الفضاء الأوربي الذي له الأمر والقوة ومستودع القيم المستقبلية ، وفضاء « الأهالي » المخلوب على أمره ، المستضعف ومستودع القيم الأقلية . وقد وصف فانون هذا العالم « المزدوج » بأنه مؤثري نسبة إلى ماثي ، صاحب الديانة الفارسية التي نحتقد في انقسام العالم إلى مفردات شر وحير وظلام ونور ، يدور بينها صراع درامي أزلي

ويقول فانون إن الفضاءين الأوربي والبلدي متعارضان من غير سعي من جأبيهما لبلوغ أي شكل أعلى من الوحدة . فالصلح بينهما من ثالث المستحيلات لأن لفضاء الأوربي طبعه . وهو يحذر مثقفي المستعمرات من مخبة التماس مثل هذا لصلح لأن مصير الفضاء لطيفلي المحو والهلاك .

ما وطلت أقدام الاستعمار السودان حتى أسفر الفضاءان : الأفرنجي والبلدي

عن وجهيهما في كل مناحي الحياة من تصنيف المدن حتى أنواع الأحياء

فقد ردت الإدارة الاستعمارية الاعتبار لمدينة الخرطوم ، حاضرة دولة الأكرانك (1821 - 1885) والمدينة التي قُتل فيها غردون بئشا - حكمدار السودان الإنجليزي بُعيد بدء ثورة مهدي السودان في 1881. فقد جعلتها عاصمة للبلاد في حين قررت محو مدينة أم درمان - حاضرة دولة المهديّة التي تقع عبر النيل الأبيض من الخرطوم - وإفراغها من « أفواهاها اللامجدية » . ففي حين كانت الخرطوم ، حتى خلال الغزو مصر حاً لطقوس الذكرى والتبجيل للقديس غردون ، كانت أم درمان عرضة للقصف والتأديب وتبخيس قدر القديس الكاذب . المتهمدي فقد صب الغزاة جلم نيرانهم على قبة المهدي . فحين انشقت بعض القصف ذهل الناس وكفوا عن التهليل وحتى لخیل صممت عن الصهيل كما قال بكرك بدري في تاريخ حبلي (1961) ثم توالى قصوها حتى سويت بالأرض وقذفوا بما تبقى من جثة المهدي في النيل ، واحتفظ ككتشنر برأس المهدي . وحتى ونستون شيرشل ، الضابط في الحملة لغزو السودان ومؤلف حرب النهر ، عاب على ككتشنر هذا الاستخفاف بقداسة الموت وقال . إنه من سوء طالع السودان أن أول أعماله غزاته المتحضرين وحاكمه الحالي هو أن تُمسح بالأرض البناية المرتفعة الوحيدة فوق هذه المنازل الطينية الواطئة

وعُثر النهر في الخرطوم ، وفي اليوم الثالث للغزو ، كانت طقوس تبجيل غردون تجري على قدم وساق . ففي خرائب قصر حكمدار السودان ، حيث قتل غردون ، انعقد قداس ، عُزف فيه السلامان البريطاني والمصري ، ورفع فيه علما دولتنا الاحتلال : بريطانيا ومصر وتليت الصلوات والأناشيد وآيات الإنجيل لروح غردون . وصحب إعادة بناء الخرطوم تجاوزات لم يقبل بها حتى الرأي العام الإنجليزي . فقد أصر ككتشنر أن تواصل القطارات نقل مواد البناء للخرطوم في حين كانت الحاجة ماسة لاستخدامها لنقل المؤن إلى المتيريت التي ضربتها المجاعة .

وسار على « أم درمان » منذ ذلك لحين اسم « العاصمة الوطنية » وقس على ذلك تقسام سوق الخرطوم إلى « أفرجي » و « عربي » وحافة السوق إلى «

أفرنجي» و «بلدي» ودور التعليم إلى «مدارس» و «خلاوي القرآن» أو «كلية» و «معهد ديني». وتحول هذا المعمار الملتوي إلى عقيدة فالانتقال من لعضاء لبلدي إلى الأفرنجي لا يتم إلا بتأهيل وطقوس فقد ذكر محمد إبراهيم أبو سليم أنه لما عاد اسماعيل الأز هري ، أول رئيس وزراء سوداني ، من بعثته من الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1930 خلع جبته وتزيأ بالببلة الأفرنجية . ولم يعد الناس يخلطونه ب«شيخ إسماعيل» بل ب«إسماعيل أفندي» .

وكن الشاعر عبد الله عبد الرحمن قد داعب الأز هري في حفل وداعه قبل سفره حول مسألة الزي هذه حين توسط الأز هري الحفل بجنبته وطر بوشه المغربي . وقال لشيخ عبد الله

يا ليت شعري إن أتى علداً وقد رمى القفطان في زاوية

بظلّ في بذلته رافلاً أم يستعيد الجبة الزاهية ؟

ارجع لما كنت فيما مضى شيخاً له أثوابه الضافية

ولم ينتصح الأز هري الذي ما عاد حتي "رمي لقفطان في زاوية" ورفل في بدلة اختار لها قماش الدمور البلدي في أحيان كثيرة .

وبلغ هذا المعمار المانوي أحياناً حد الهزيل والسخف فقد قرّق الاستعمار حتى بين الأحنبة فالأفرنجي فيها «جزمة» والبلدي فيها «مركوب» ولبسهما محكوم بأعراف فقد ذكر الطيب بلكر «المتظاهر» - لكونه من الذين شاركوا في مظاهرات ثورة 1924 ضد الإدارة الاستعمارية - أن الاستعمار أجبر الأعيان السودانيين على خلع «مراكبيهم» قبل تحول مكتب الإداريين البريطانيين في حين كان بوسع لابس «الجزم» من المتعلمين السودانيين الدخول بأحذيتهم وقد روى يوسف بدري ، عميد كلية الأحفاد الجامعية ، هذه الواقعة من ذكريات صباه وتلمنته في المدارس الحديثة ، وهي غلية في عقيدة الاستعمار الملووية وبتذالها . فقد لبس يوسف على عهد الطلب «جزمة» ولقبة مفتش المركز فاستكثر المفتش عليه ذلك ، ورده إلى داره ليلبس مركوباً يعود به إلى المدرسة . وحين بلغ يوسف المدرسة

بمركوبه وجد مقتش المركز قد استعرض المدارس في طابور يفتش أحنفة التلاميذ فمن وجده بـ « جزمة » طرده حتى يحتذي مركوباً ومن وجده بـ « مركوب » استبقاه وطفح هذا المعمار المناوي في حيز الثقافة في مرفقين هما المعارف والقضائية أما التعليم فقد انقسمت المدارس فيه إلى حديثة تدرس العلوم العصرية وأخرى تقليدية في معاهد علمية تدرس علوم العربية والدين الإسلامي ومنفصل الأمر في الفصل السادس . وانقسمت لقضائية إلى قسم مدني وآخر شرعي ، فالقسم الشرعي ، الذي يختص بتطبيق الشريعة الإسلامية في أحوال المسلمين الشخصية وفقاً لقانون صادر في 1902 ، نشأ أيضاً في سياسة القضاءات لترك ما للأهالي للأهالي خشية استفزازهم والقسمان ، في نظر مولانا عبد الرحمن شرفي ، ليماً مجرد تخصصات قانونية ولكنهما عالمين منقطعين فالقضاء المدني عصري قائم على نظريات وإجراءات دقيقة بينما بطل عليك القضاء الشرعي وكله نبع من القرون الماضية . فمحاكم الشريعة عندنا لم تكن بحال هي الشرع أو محكمة بل هي الشريعة ومحكماتها كما أراد لها الإنجليز أن تكون . وقد رتب الاستعمار الجزاء بحسب الانتماء إلى أي من لقضائين . فقد قال مولانا صديق عبد الحي (1991/8/1) ، أن الاستعمار قدر مرتباً للقاضي الشرعي ومدرس اللغة العربية وخريج المعهد الديني أقل من صنوهم في لقضاء المدني ومعلم المواد الحديثة . وكان يحضر لقاءنا مفتي سابق ما ذكر الإنجليز حتى قال : عليهم اللعنة ومن زاوية اللغة كان القسم لشرعي إقليمياً نسود اللغة العربية في تعليم القضاء ولغة المرافق والحكم بينما كانت اللغة الإنجليزية هي شارة فخر لقسم المدني من لقضائية ورمز سيادته

بعد العلمانيون المتأخرون وجمهرة من الباحثين نشأة وإنجاز المحاكم الشرعية ، التي نشأها الاستعمار في بداية هذا القرن للفصل في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين ، أية في توفيق سياسة الإدارة البريطانية في السودان في الكف عن التدخل في شؤون رعاياها المسلمين . ووجد العلمانيون خاصة توفيق الإنجليز بفصل الدين عن الدولة سابقة أو تقليداً يحتنونهما في بناء دولة ما بعد الاستعمار العلمانية . ونادراً ما عرض أولئك العلمانيون هذا الزعم الاستعماري باحترام الإسلام إلى الشك العلمي

الذي يأخذ بعين الاعتبار خطاب الجماعة ذات الشوكة عن مآثرها بغير عجلة أو تأمين .

فالقول بعناية الاستعمار بأي مظهر فكري لرعاياه ، في ظل معارضا المتجددة عن القوة والاضبط الثقافي ، التي عممها ميشال فوكو وادورد سعيد ، لا يحلو من شبه سياسة أملت على قاتلة أولاً وعلى من رده أو صدقة ثانياً . وقد نهت كارولين فلوهر لوبان في كتابها المميز ، الشريعة والمجتمع في السودان (1987) إلى سياق لجبر الاستعماري الذي نشأت فيه قوانين الشريعة وأظهرت مع ذلك استحساناً لمساهمة الفكر الشرعي كما سيرد في الفصل التالي من الكتاب فعلى تأمينها على لضغوط التي مارسها الاستعمار ليصبح الشريعة بنظره إلا أنها أثبتت على مبادئ الشريعة مثل التخيير والتفريق واعتبار المصلحة التي انتهت بالقضاة الشرعيين إلى قوانين مستنبذة وتقديمية للأحوال الشخصية وإلى تطبيق إنساني رفيع لها .

وأول مظاهر الجبر الاستعماري هذه هو ما خوله الاستعمار لنفسه ليقرر منزلة الشريعة في حياة رعاياه المسلمين . فقد قصرها على أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وميراث ونفقة وحضانة ووقف ونفاها عن حياتهم العامة في صروب المعاش الأخرى . وهو قرار عشوائي ينم عن امتلاك وممارسة للقوة لسياسية أكثر من كونه رأياً صالح في قصور الشريعة في الفصل في المسائل المدنية ولجنائية كما ورد في الفصل الماضي . وهكذا برزت المحكمة الشرعية لحيز الوجود بقانون أعرج للفصل في المسائل الشخصية لجماعة مغلوب على أمرها . وقد سماها المرحوم محمود محمد طه « محكمة ملية » أي أنها محكمة أهل ملّة أو ديانة مستضعفة . وقال خلف الله الرشيد ، رئيس لقضاء في أكثر المبعينات وبعض الثمانيات ، إن الشريعة كانت في نظر الإنجليز عرفاً للمسلمين وأخضعت لما تخضع له الأعراف فهي تطبق فقط إذا لم تخالف القانون أو لطبيعة الإنسانية أو قلوئاً محلّياً نافذ المفعول .

لقد قبل فكرنا القانوني العلماني حقائق القوة التي عطلت حكم الشريعة في غير الأحوال الشخصية بغير اشتباه . فمنصور خالد مثلاً مطمئن للغاية إلى أن القانون السوداني لخبر الأحوال الشخصية ، المستمد من اللوائح والسوابق القضائية الإنجليزية

والهندية ، قد قارب عدل الشريعة أو قصر دونه بقليل . فحين تتناول إنجاز اللجنة التي كونها الرئيس نمبري في 1977 لمراجعة القوانين السائدة في البلاد آنذاك حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي ، ذكر ، بغير قليل من المبالاة ، أن اللجنة لم تجد غير 12% من تلك القوانين أما تعرضت أو حوت شبهات إيدلوجية معارضة أو شتمت على مواد مخالفة للشريعة وهذا منطق إحصائي مشكوك النفع في خطب ذهن الديني الذي يحتقد في وحدة شريعته والتي بنهار بنيانها المخصوص إذا تدعى حجر فيها ناهيك أن يكون هذا الحجر كبيرة من الكائن كيلحة الربا والخمر أو الميسر في قانون المستعمرين الموروث .

لا يفقد القوة شيء مثل البداة . ولذا سارت « انظروا مليكنا العريان » التي قل بها طفل غريب لم يحجبه جاه والملك عن رؤية الملك عارياً في حين رآه الموطؤون بالجناب السلطاني كاسياً والطريقة التي دفع بها منصور خالد عن القانون السوداني الساري على عهد الاستعمار تواطؤ مع السلطان واستصحبا للقوة لا نطحاً لهما لأن الأمور عند النظر بطريقة منصور خواتيم لا بدايات . ولا يزل العتو والجبر مثل إرساء الأسئلة في مبادئ الأمر لا عواقبه وهذا ما استطرفته في حديث قديم لزكي مصطفى في كتبه القانون العام (1970) عن منزلة الشريعة في دولة الاستعمار في السودان كما مر فقد تساءل زكي لماذا امتنع الاستعمار تنفى تنقيح وملاءمة الشريعة الإسلامية خلال صوغه للقانون الجنائي قبل أن تبسط وتبنى القانون الهندي ورأي زكي أن جريرة الاستعمار أبلغ لما تعامى عن الشريعة الإسلامية في صوغ القانون المدني . فقد انصرفت الإدارة الاستعمارية عن الشريعة والقانون المصري الأوروبي القاري وحتى القانون الإنجليزي ، وهي القوانين التي لا غناء عنها كمصادر للقانون المدني السوداني . وقال أنه لم يكن للشريعة آنذاك طاقم قانوني ضليع في شئون المعاملات التجارية ولم يكن بوسع البريطانيين الاقتراب من الشريعة لحاجز اللغة والدين . كما تفادت الإدارة البريطانية في السودان القانون المصري لأن استمداده من القانون الفرنسي قد شابهته أخطاء لا شفاء له منها . ولم يكن من رأي تلك الإدارة الأخذ من القانون الإنجليزي لأنه من غير الجئز استنباط قانون لبدائين في

السودان من قانون للصعوبة المتحضرين ولذا وجهت تلك الإدارة طاقمها القانوني المحدود في الإدارة والقضاء ليفصل في المسائل المدنية مبتدعاً وملتماً بوجه عام أقباس (العدالة والمساواة والوجدان سليم) وهي صيغة عريضة لن يجد حتى المسلم صعوبة في قبولها طالما اعتقد أن الشريعة هي المثل الأعلى للعدالة والمساواة والوجدان لسليم وحتى بعد الاستقلال لم يتزحزح القضاة عن فهمهم أن القانون المتوقع منهم تطبيقه هو القانون الإنجليزي وقد خرج لقضاة لاحقاً عن القانون الإنجليزي نوعاً فظفروا إلى السوابق الهندية أو السودانية التي توافرت بعد صدور المجلة القانونية السودانية وهو خروج عن وليس إطاراً للقانون الإنجليزي . واستغرب زكي للطريقة التي فهم منها لقضاة الإنجليز في السودان ، و لقضاة السودانيون معهم ومن بعدهم أن صيغة العدالة المساواة والوجدان السليم هي تحويل تام لهم لتطبيق القانون الإنجليزي في السودان وعليه فقد فقدت الصيغة معناها وأضحت اسماً آخر للقانون الإنجليزي . وبذا قعد القضاء السوداني عن النفاذ إلى العدالة في الشريعة أو الأعراف ليستوعب التقاليد والممارسات السودانية في القانون المدني .

ولم يقبل زكي بالقول أن حاجز اللغة ربما حل دون لقضاة الباكريين والالتفات إلى الشريعة والأعراف السودانية لتوافر أو إمكانية توافر التعريب والمعربون حتى علي تلك الأيام . بل كان أول ما أنشأ الإنجليز ديواناً سموه قلم الترجمة . وبختتم زكي قوله بأن استبعاد الشريعة والأعراف من أصل القانون السوداني لم يرق على مقدمات أو تبرير ولذا فالنقص في الذين أهملوا اعتبارهما وليس أصلاً فيها وقد فصلنا مسألة زكي هنا بعد أن أجملناها في الفصل السابق

في تخفيض الشريعة إلى عرف للأحوال الشخصية للمسلمين حجباً للمحكمة لشرعية عن العلاقات القانونية ، في قول كلف تومسون ، الناشئة عن تعقيدات المجتمع التجاري والصناعي الحديث ، أي عن الحياة السيفية والاقتصادية العامة التي تتقرر فيها مسائل الجاه والنقد . وفي هذا إضعاف للمحكمة الشرعية في نظر المسلمين أنفسهم الذين يخوضون في المضمار العام كخسبين أو خاسرين وعرض

هذا لتخصص « الأمري » قضية الشرع إلى ألوان من الاستفزاز فقد نعى مولانا مجذوب كمال الدين ، قعود القضاء لشرعي عن اقتحام عالم خلافات القبائل وسياساتها وصلحها وهي العوالم التي اقتصرت على القضاء المدني . ولذا قال مولانا عبد الرحمن شرفي إن القضاء الشرعي لم يكن سوى قاض وإمام جماعة لم يلنح بالمجتمع في سياسته واقتصاده التي احتكرها الإنجليز وقضاتهم المدنيون ولذا قرع منصور خالد القضية الشرعيين في حوار مع الصفوة (1972) حين رآهم ضمن لجماعات الداعية للدستور الإسلامي فيما بعد أكتوبر 1964 قتلأ لهم ماشأكم والسماتير وأتم مجرد قضية أنكحة وميراث وهي كلمة غليظة أحسبه اعتر عنها في كتابه اللاحق النميري وتحريف الشريعة (1986) حين أشاد بالأدوار السياسية والأخلاقية للعديد من قضية الشرع السودانيين . وعلى اعتراز قضية الشرع بهيبتهم بين عامة الناس إلا أن تلك الهيبة تتحول إلى نوع من القيد بشنوذ علانمها على مألوف الحياة الحديثة فقد حكى لي مولانا مجذوب كمال الدين أنه كان طوال شبابه يمارس لعبة كرة القدم منافسة أو هواية . وما منعه من الاستمرار فيها إلا قول واحد من جمهور المتفرجين له ذات يوم ، وقد رآه يقرب من المرمى ، « انكحها يا مولانا ، دخلها بيت الطاعة » ، ووجد مولانا في تطبيق المتعرج فكاهة حامضة

وترتب على ذلك أن استقل الذكور المسلمون المحكمة الشرعية بالنظر إلى كونهم هم الذين يخاطرون في الحياة العامة ويحملون خصوماتهم إلى المحكمة المدنية وقد سموا المحكمة الشرعية «محكمة النسوان» حين رأوا اقتصارها على المسائل لشخصية ، في نزاعاتهم فيها - كأزواج وآباء - لخصم المسبب والأقوى بحكم الولاية في العائلة وبحكم الأعراف الاجتماعية التي تغريهم أحياناً بابتذال تلك الولاية ، وهو ابتذال غالباً ما رنتهم المحكمة الشرعية عنه بل وجدوا في قيام المحاكم الشرعية في أريافهم بدلاً خطراً لمجالس صلحهم وأجاويدهم التي هم فيها - كجنس - لخصم والحكم . فلربما لجأت نساء لم يرضين بأحكام تلك المجالس إلى المحكمة الشرعية وقد روى أبو رنات ، أول رئيس للقضاء في السودان ، عن امرأة من إحدى بوادي السودان ، وهي البوادي التي لا ثورث أعرفها المرأة ، لجأت إلى المحكمة الشرعية في الخمسينات وحكمت المحكمة لها بإرثها المستحق . وقد أذهل هذا الحكم

الناس الذين امتغروا بفساد المرأة واستغروا حكم المحكمة لها . وقد حكمت محكمة شرعية أخرى في « الشرط » ، وهو في عرف البادية السودانية بقر يوهب للزوجة يكون لها منه عائد لبنها ، إلا إذا ولدت استحققت البقر ذاته . وعدت المحكمة الشرعية الشرط مهراً "منسحقاً للمرأة ولدت تلك المرأة أم لم تلد طالما لم يدون الشرط في عقد الزواج . ومنفصل في المسألة في الفصل التالي من الكتاب

وعلاوة على ذلك فقد أضعفت الإدارة الاستعمارية المحكمة الشرعية من وجوه أخرى هي أولاً تجريدتها من القوة ورموزها بمنعها من تنفيذ الأحكام الصادرة منها وإيكال أمر التنفيذ للمحكمة المدنية . وثانياً . لتضييق عليها حتى في حدود اختصاصها في الأحوال الشخصية .

قصد الاستعمار من تجريد المحكمة الشرعية من سلطة تنفيذ أحكامها أن يكون له الحق والفرصة للتعقيب على تلك الأحكام . ففي أحكام رد المرأة الناشز ابتدع الإنجليز قاعدة أن يرددها القاضي المدني أو معتش المركز الإنجليزي ثلاث مرات ، يبطل بعدها لحكم الشرعي بالرد حتى يرفع الزوج قضية جديدة . واحتج القضاة الشرعيون على هذه « البدعة » في حين لجأت النساء المتهمات بالنشوز والمطلوبات لبيت الطاعة إلى المحكمة المدنية لشكوى الرجال للضرر . وتحسباً لتدخل المحكمة المدنية ، المختصة بالقانون الجنائي ، بقرارات جنائية في محيط الأسرة ، التي هي اختصاص المحكمة الشرعية ، لم تكن المحكمة الأخيرة تأخذ في الاعتبار أي حكم جنائي صادر عن المحكمة المدنية النافذة في قضايا الطلاق المرفوعة من الزوجة لأذى جسدي وقع عليها من زوجها . وكانت المحكمة الشرعية ، بإهمال أحكام المحكمة الجنائية في مسائل الأحوال الشخصية ، لا تريد أن يشمل تعريف لجناية القدر المقرر من قبل الشريعة لتأديب الزوجة أو معاقبة زوج القاصرة كمغتصب .

أما وجوه تضييق الإنجليز على قانون المحكمة الشرعية فقد كانت من جهة لسلطة الممنوحة للسكرتير القضائي الإنجليزي ، الذي هو رابع أربعة في مجلس الحاكم العام ، للتصديق على كل تشريع صادر من قاضي القضاة الذي يقف على رأس هرم المحكمة الشرعية . ومن جهة أخرى فالقانون المدني لسنة 1900 قيد المحكمة

الشرعية بوجوه لاستقامة لها شرعاً فقد اختص القنون المحكمة الشرعية بالنظر في النزاعات الأسرية التي طرفاً لخصومة فيها مسلمين على ضوء الشريعة أو الشريعة التي عدلتها الأعراف . ففي قصر اختصاص المحكمة على خصومة الطرفين المسلمين استبعاد من صلاحية المحكمة للبت في النزاعات التي يكون أحد طرفيها مسلماً في الزواجات المختلطة . والمعنى الصريح لهذا التخصيص كف المحكمة الشرعية عن منع زواج المسلمة من غير المسلم ، وهو الهدى القرآني الملزم . أما قول القنون بشرعية معدلة بالأعراف فهو ما يحده المسلمون ، في كلمة للسيد لنا تالي أكولاوين - أستاذ القنون لسابق بجامعة الخرطوم- ليس إساءة للإسلام فحسب بل واحداً من أمر مخلفات الاستعمار التي ينبغي محوها لأنه لا سبيل للمسلمين المستقيمين أن يقلوا للشريعة الغراء المنزلة أن تحورها أو تحسنها أعراف لبشر ومن الجانب الآخر ، ولا عتداد الاستعمار بمهمته التمدينية ، جردت المحكمة الشرعية من صلاحية النظر في مسائل المواريث بين الرقيق المحرر وأسيادهم وكل المتعلقةات القانونية المتصلة بالرقيق السابقين .

نلمس في أبواب التصديق أنفة الذكر كلها سوء ظن مرموق من قبل الإنجليز بعدالة الشريعة تجاه المرأة ، وغير المسلم ، والرقيق وهو سوء ظن لم يرق عليه دليل في تاريخ لتشريع الإسلامي في السودان خلال القرن الماضي في الذي رأيناه من وصف كارولين لهذا التشريع بالاستنارة والإنسانية و لتقدمية . ففي شأن النساء رآوا لتشريع في السودان بين آراء المالكية والحنفية بشأن الولي في الزواج . فالمنشور اشريعي لعام 1900 أخذ برأي لحنفية الذي يعتبر رأي القنطرة في الزواج على خلاف رأي المالكية الذي تم الأخذ به في منشور صدر عام 1933 ، وعاد التشريع في 1960 إلى رأي لحنفية أخذاً في الاعتبار مطلب الحركة النسائية النامية التي طالبت بوجوب أخذ رأي القنطرة في أمر زواجها . وقدرت كارولين أن المحكمة الشرعية كانت سبقة في منشورها لعام 1915 باعتبار الضرر الجسدي أسماً للطلاق البائن . وفي مسألة احضنة أخذ منشور عام 1932 برأي المالكية الذي توسع في حق المرأة في احضنة الأطفال حتى البلوغ بالنسبة للولد وحتى الزواج بالنسبة للبت في حين تعطي لحنفية حق احضنة للآب إذا بلغ الولد سبع سنوات ولبنت إذا بلغت سبع سنوات

وفي حكم فاصل جيد قضت المحكمة الشرعية في أمر من دفلق الرق فقد أخذت برأي المالكية لنزوح فتاة رفض أهلها تزويجها من رجل أصله في الرق « العرق » بجعله غير كفاء لها وخلافاً للحنفية ، فالمالكية - التي هي قوام التشريع السوداني - تقصر الكفاءة على الدين في حين تأخذ الحنفية بالكفاءة في الوظيفة ومنزلة العائلة والأصل والحرية إلى جانب الدين . وكانت المحكمة الشرعية قد قضت منذ 1936 أن زواج الأمة المحررة من سيدها لا يستقم بغير استيفاء موافقتها . وهذه مواقف منبئة أن بوسع الشريعة لا أن تكون شديدة الحساسية لقضايا عصرها فحسب بل تمتعها بمرونة في المناهج والمصادر لترشد حساسيتها تلك . فقد رأيناها تستعمل مناهج التلويح والتخيير لترواح بين مدارس التشريع الإسلامي تأخذ من كل ما يناسب الزمن وعدل الشرع

ومنتقل من هنا إلى دراسة سوء ظن الاستعمار بالشريعة حين اضطرب الاستعمار حيال الشريعة كتقليد ثقافي قانوني سوداني والطرق العديدة التي حاول تعداد هذا التقليد حين رتب محاكم الإدارة الأهلية في آخر العشرينات . غير أننا سنعود إلى أوجه غلب المحكمة الشرعية في ظل دولة الاستعمار وما بعده في الفصل القادم من الكتب

- 3 -

اعتاد الكتاب إعطاء لفصل للدولة الاستعمارية في احترام شعائر ومشاعر المسلمين الدينية لأنها كفت عن التدخل في خاصة أمرهم . وقد فلت على هؤلاء الكتبيين أن اليد التي رتبت هذه السملحة تجاه الإسلام هي نفسها التي حثفت لنفسها بحق حشر نفسها في الشأن المسلم متى ما اقتضى الأمر .

إننا هنا حيال نموذج كلاسيكي لما سماه هومي بلبا ، الأكاديمي الهندي المرموق بجامعة شيكاغو بـ « اللغو الاستعماري » الذي تأسس على أن الاستعمار كيان عجيب الازدواج فأصله في أمة قلزمة في الديمقراطية وأعرافها بما تكفله من حقوق شتى من

بينها الفصل بين الحياة العامة والخاصة والدين والدولة ومن الجهة الأخرى فالاستعمار دولة معروضة من على جماعة من الناس ولذا كتبت اعتبارات الأمن ودرس الأنف والحجر مقدمة على ما عداها من الاعتبارات فهو أية التمدن وشكلتها وإذا تعرض أمنه للخطر - وما أكثره - نقبل على التمدن ، وحنث ، وبطش فالسلوك لحضاري الذي يستمد الاستعمار من أصله في أمة ديمقراطية لا يلبث إلا قليلاً ثم ينقلب إلى عادة القوة والرقبة والتجسس والوسوسة التي هي عادة الدولة الغربية المعروضة فرضاً .

سنعرض في هذا لجزء العلاقة التي رتبها الإدارة الاستعمارية بين المحاكم الشرعية ومحاكم الإدارة الأهلية في آخر عشرينات وأوائل ثلاثينيات القرن الماضي كضرب من ضروب اللغو الاستعماري . وسنرى كيف أن الإدارة الاستعمارية حين قنضتها دواعي الإمبريالية لإنشاء الإدارة الأهلية لحكم السودان بأقل تكلفة (وأكثر كفاءة) لم تكثر لالتزامها الكتشنري بعد التدخل في الشؤون الخاصة بالمسلمين فقد منح الاستعمار الإدارة الأهلية صلاحية النظر في القضايا الشخصية للأهالي وهي لقضايا التي كانت حكراً للمحاكم الشرعية قبل نشوء نظام الحكم الاهلي للقبائل وتوافق هذا مع شروع الاستعمار في تصفية المحاكم الشرعية التي نشأت أول مرة رمزاً لاحترام المستعمرين للمسلمين . وسنحل هذه الحالة من اللغو الاستعماري من وجهين .

1 - كيف غلب منطق القوة الإمبريالي البريطاني على منطق جدل الأمة البريطانية المتمدنة كما سنرى في المكاتبات التي جرت بين قاضي قضاة السودان ومروؤسيه ورؤسائه الإنجليز والتي أثار فيها القاضي اعتراضات شديدة على سياسة تفويض المحاكم الأهلية النظر في مسائل الأحوال الشخصية

2 - سنشير إلى البؤس الذي انتهى إليه الشرع الإسلامي ، كتقليد ثقافي وطني ، من جراء تفكيك أوصاله وقطع الحوار بين مكوناته في دراما النزاع بين المحكمة الشرعية والمحكمة الأهلية .

في عشرينات القرن الماضي تحولت حكومة السودان من الحكم مباشرة بواسطة طاقمها الأجنبي إلى الحكم غير المباشر المستعلن عليه بأعيان من الأهالي . وليس هذا مقام الخوض في هذه النقطة في أسلوب الحكم . ويلزمنا التنويه إلى أن خطة الحكم غير المباشر اقتضت منح محاكم الإدارة الأهلية حق النظر في أحوال الرعايا المسلمين لشخصية وهو نظر اقتصر حتى ذلك الوقت على المحاكم الشرعية . ووصفت الإدارة الاستعمارية الشريعة التي سنتعلطها المحاكم الأهلية بأنها الشريعة كما يفسرها العرف . و الأدهى من ذلك كان الغرض من تخويل المحاكم الأهلية النظر في أحوال المسلمين الشرعية هو محب المحاكم الشرعية بالتدرج من مناطق القبائل .

لم تكن الإدارة البريطانية تدرى دلالات ما تخنيه بالشريعة المُفسَّرة بالعرف . ولم تكدر هذه الشريعة قانوناً المحاكم الأهلية حتى وجهت مقتضى المراكز لمساعدتها في بجلاء ما عتته بتلك العبارة . ومهما يكن فقد جرى تنبيه حكومة السودان باكراً في 1927 أنه إذا تبليين العرف عن القانون الإسلامي الذي تطبقه محاكم الشريعة فإن القانون الأخير هو الأعدل في كل الأحوال . ولم تر الحكومة في خاتمة المطاف وجهة في تعريف هوية الشريعة التي تطبقها المحاكم الأهلية حتى لا تصدم المسلمين الخاضعين لتشريعها ، الذين استقر عندهم أنهم على الإسلام الصحيح ، بنسبة شريعتهم إلى العرف . واضطراب الحقوق بين الشريعة والعرف لجأج فالشريعة تستصحب العرف الذي لا يخالف نصاً قرآنياً أو سنة عن الرسول . فقد ورد أن الفقهاء المسلمين كانوا يستلغسون بخبرة ومشورة أهل لصناعات والحرف قبل إصدار أحكام متعلقة بأعمالهم .

إن أكثر ما يورط الاستعمار في اللغو الاستعماري هو استعلاء القوة لا استعلاء الجهل . وسنرى في تحليل مراسلات قاضي القضاة و لسكرتير القضائي للمحاكم العام في السودان كيف أن مخايل القوة وصلعها قد حجب من الإدارة الاستعمارية أن ترى في الفكرة وجاهتها لا منزلة قائلها

لم تقع سياسة تخويل المحاكم الأهلية النظر في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين لقاضي القضاة فكتب رسالة طويلة للسكرتير القاصي يعبر عن ما ساوره

من مخلوف حيلها وأكثر ما أزعج قاضي القضاة في هذه السياسة القيود التي وضعت على المحاكم الشرعية في النظر في القضايا الشخصية. فقد اتجهت لسياسة في طور باكر إلى كف المحكمة الشرعية عن النظر في قضايا الأحوال الشخصية إلا إذا طلب المتقاضين مآ من المحكمة الفصل في خصومتها ثم عدلت الإدارة هذا إلى القول باختصاص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالفصل في الحقوق إذا طلب أيًا من المتقاضين ذلك ثم عدلت السياسة إلى اشتراط موافقة المتقاضين مآ كتابة قبل أن تختص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالنظر في خصومتها . وقد رأي قاضي القضاة في مثل هذه السياسة ، والتي جرى تعديلها مراراً لإرضاء لقضاة الشرعيين ، تحريجاً على المحكمة الشرعية لأنها على تعدد الصياغات طلبت من المحكمة الشرعية أن لا تحرك قضية شرعية ما بدون الاستيثاق من أنها ليست معروضة أمام محكمة أهلية

وستجاوز عن محتوى اعتراضات قاضي القضاة مكتفين بقول السكرتير لقضائي بأنها « محتدلة وفي غاية الذكاء » في باب تأثيرها على نفسه وقوة عارضتها ولم يتورع هذا السكرتير ، الذي هزت حجج قضائي القضاة الأرض من تحته ، من الاعتراف للسكرتير الإداري للحاكم العام بأنه حسب الرد على القاضي عسيراً أول وهلة غير أنه حين عاد إلى المسألة مرة أخرى وجد في نفسه القوة والمنطق للرد عليه . ولبيان اللغو الاستعماري سنركز في تحليلنا لرد السكرتير القضائي على بلاغته من حيث الحيل والعدة والقوة أكثر من تركيزنا على محتوى الرد نفسه . وفي واقع الحال فقد قصد السكرتير القضائي أن يكون رده مدججاً ببلاغة القوة ليردع قضائي لقضاة ويخيه ببلاغة الوعيد والتهديد

لحل أوضح دلائل بلاغة القوة في رد لسكرتير القضائي هو سعيه إلى استرداد التراتب الوظيفي بين السكرتير القضائي ، الرئيس ، وقاضي القضاة ، المرووس . وقد سلك إلى ذلك جملة مسالك أولاً . سمى الجهات العليا ، بما في ذلك الحاكم العام ، التي استخارها قبل أن بصوغ رده لقاضي القضاة . وهذه حيلة بلاغية ليقول السكرتير لقضائي إن مسألة تفويض المحاكم الأهلية شيئاً من الشريعة ما هو إلا جانب

واحد من سياسة عليا قصدت بها الحكومة أن تكل للأهالي في القطر سلطة أوسع في إدارة شئونهم بأنفسهم . وكان لمكرتير القضائي يوحى هنا أن القاضي الذي أسفر عن ذكاء مفهم في نقد معرفة التشريع غابت عنه أشياء في الإطار الأوسع للسياسة التي اعترض على معرفة واحدة منها .

ثانياً : وبعد أن استقام للمكرتير القضائي ميزان التراتب الوظيفي ، في حين قصر عنها قاضي القضاة المرووس ، اتجه إلى نسبة اعتراضات القاضي على لسياسة المعلنة إلى سوء الفهم فقد توفرت للمكرتير القضائي ، بفضل استخارته للطبقة صاحبة الرأي والمبادرة من الإنجليز ، أوجه من السياسة غابت عن القاضي فالمكرتير لقضائي ، بواقع مركزه القيادي ، واقف على كل جوانب سياسة الإدارة الأهلية حتى يكون في مقدوره شرحها بشكل واف وواضح لقاضي القضاة

ولم يخف المكرتير القضائي أنه أراد برده المذبح هذا أن يجعل قاضي القضاة يخضع لسياسة الحكومة . فلم يترك للقاضي سبباً ليحسب أنه بمقدوره أن يكسب شيئاً بالاعتراض على السياسة طالما وضح له أنها سياسة متفق عليها في أعلى هرم الإدارة وحين اختار المكرتير القاضي لقاضي القضاة دور الجاهل بالسياسة المحتاج للشرح والبيان قرر له سلفاً أن يبدأ بتعريضها متى فهمها لأن هذه السياسة العليا مستحقة فقط إذا ما فهم مقاصدها المرووسون وكتب المكرتير القضائي لقاضي القضاة :

إنني مسؤول مثل سيادتكم وعلى كل موظف كبير في الحكومة أو رئيس وحدة ومصلحة ، أن يستوثق أن السياسة المقررة من قبل الحكومة قد جرى تنفيذها في روحها وحررها معاً ، وإقبال دائب ، بواسطتنا وبواسطة أولئك الذين نحن عنهم مسؤولون حتى لا يحملنا سعادة الحاكم مسؤولية الفشل من جراء سوء الفهم

ونميز رد قاضي لقضاة على المكرتير القضائي بكبرياء وحيد وهو إصراره أنه لم يخطئ فهم سياسة الحكومة مما يجعل شرحها له نشاطاً زائداً ورنيداً . فقد جاء في رده أن الأراء التي صدرت في خصوص اشتراك محاكمه الشرعية والمحاكم الأهلية في اختصاص قضايا الأحوال لشخصية هي مما ظنه سيساعد في بلورة سياسة الحكومة على نحو دقيق ومقبول . وجاء في رده أن سببه إلى كتابة آرائه هو اعتقاده

أن الأمر لم يزل قيد الاعتبار والنقاش . وقال إن مما وطنه على هذا الاعتقاد هو الفقرة الأخيرة في خطاب السكرتير لقضائي الذي شرح فيه سياسة الحكومة أول مرة والذي فهم منه أنه مدعو للإدلاء بدلوه في الأمر من أجل الصالح العام

وفي بقية رده سعى قاضي القضاء حديثاً لتعادي جعل الاستئناف على أحكام الأحوال الشخصية الصادرة عن المحاكم الأهلية في يد مفتش المركز الإنجليزي فقد كره قاضي القضاء والمحاكم الشرعية أن يقف كافر على أحوال المسلمين الشخصية لمجرد أنه الرئيس الإداري والقضائي الذي تخضع له المحاكم الأهلية . ولم تكن لحكومة نفسها ممن ستبشر بهذه الملابس . ملابسة أن يكون للمفتش الإنجليزي سلطة الاستئناف في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين . ولهذا وجهت الحكومة مفتشي المراكز لمناقشة قضايا الشريعة المستألفة من المحاكم الأهلية مع القضاة الشرعيين . غير أن قاضي القضاء كان قد طلب أن يجعل نفسه المرجع الأعلى في الاستئنافات وتعادياً من أن يبدو كمن يقلل أو يطعن في سلطات مفتش المركز ، اقترح قاضي القضاء أن ترفع تلك الاستئنافات إلى المفتشين الذين سيرفعونها بدورهم إلى قاضي القضاة . ورتب قاضي القضاة أن يخطر المفتشين بنتيجة حكمه على الاستئناف ليحملوها إلى قضاة المحاكم الأهلية . ووضح أن القاضي ، الذي كان يريد قفل الباب أمام الإنجليز للنظر في أحوال المسلمين الشخصية ، قد حاول جهده أن يكرس دور مفتش المركز كحلقة الوصل الوحيدة بين الحكومة والأهالي حتى لا يتهم بأنه يريد تعويق الإدارة الأهلية ومنعها من التطور الحر بتطفله على أدائها .

- 4 -

حكى لنا مولانا مجذوب كمال الدين ، القاضي الشرعي الذي نقاعد على آخر الثمانينات ، في معرض بيانه لأوجه استضعاف القضاء الشرعي على دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار عن واقعة جرت في لحصاحيصا من مراكز مديرية النيل الأزرق فقد ضاقت مكاتب المحكمة الشرعية بطاقمها من القضاة والموظفين وطلب مولانا مجذوب ، القاضي من الدرجة الأولى ، أن تتوسع محكمته في المكاتب التي أخليت

بالغاء وظائف الأمور ومفتش المركز في حوالي عام 1960 . واستكثر القاضي المدني ، الذي هو أدنى درجة من مولانا مجذوب ، المكاتب على المحكمة الشرعية وأرادهما لمحكمته وموظفيه . اتصل القاضي المدني بقاضي المحكمة العليا في رئاسة المديرية بمدينة مدني ليفصل في الأمر . وقاضي المحكمة العليا هذا من القضاة المدنيين وتخضع له المحاكم الشرعية والمدنية في المديرية . وجاء هذا القاضي إلى الحصاصيصا ولم يخف تحيزه لزميله القاضي المدني وقال لمولانا مجذوب بشيء من الاستخفاف : « عشن مكتب إنجليز عاوزين تستلموه (فلأنه مكتب إنجليز رغبتم في احتلاله ؟) » والإشارة هنا إلى أن مفتش المركز ، الذي كان يحتل المكتب موضوع النزاع ، كان إنجليزيا على طول عهد الاستعمار حتى سميت دولة الاستعمار بـ « حكومة المفتشين » لأن المفتش هو غالبا صلة الناس بالدولة . فرد مولانا مجذوب قائلا : « لا إلا إذا كان يا مولانا ده مكتب إنجليز عاوز تستلموا أنت ؟ »

وفاز بالمكتب القاضي المدني ، وشكا مولانا مجذوب حين جاء إلى الخرطوم إلى قاضي القضاة ، الذي هو قمة هرم القضاء الشرعي ، فنصحته شيخ لقضاة بل ينسى الأمر برمته . وعلق مولانا مجذوب « لقد أبرم الأمر قاضي محكمة عليا في لحصاصيصا ولم يكن بوسع قاضي القضاة أن ينقض ما أبرم من هو دونه درجة في المسؤولية » .

تدور هذه الواقعة بين القضاء المدني والشرعي حول ما يمكن تسميته بـ « شجرة نسب » الجاه والقوة في القضائية السودانية . فمن الواضح أن القضاء المدني يرد سلطته وامتيازاته إلى الإنجليز فقد ورث رئيس القضاء ، وهو قاض مدني ، سلطات لمكرتير لقضائي الإنجليز الذي كان رئيسا للقضائية السودانية بشقيها . ورأينا فيما سبق سلطته في التصديق على منشورات القوانين التي كان يصدرها قاضي القضاة . فواقعة مولانا مجذوب ، القاضي الشرعي ، والقاضي المدني في لحصاصيصا هي إعادة لأدوار القوة والاستخفاف التي أصلتها الإنجليز في القضائية . فلمستلام القاضي الشرعي لمكتب كان يحتله إنجليزي خرق لنصوص السلطة وطوقوها ولذا استنكر قاضي المحكمة العليا المدني تطلع مولانا مجذوب ليتوسع في مكتب سبق أن كان

للإنجليز بل وبدا كمن يقول لمولانا : « لم يخل الجو بعد لتبيض وتفرخ » ، أي أنه أراد أن يحجم القضاء الشرعي الذي حسب أن جلاء الإنجليز بالاستقلال هي فرصة ليثأر من الإنجليز الذين استضعفوه . ولذا لعت نظره بحنف إلى أن لعبة القوى لم تتأثر بالاستقلال . فلن رحل الإنجليز فلن ورثتهم ربما كانوا أحرص منهم على امتياز القوة والجاه . ويصدق على القضاء المدني بهذا قول فرايز فثون أن المثقف الوطني يبقى بعد رحيل الاستعمار خبيراً حريصاً على الإرث والعضاء الاستعماري . ولم يبت على مولانا مجنوب منطق القهر من وراء عبارة قاضي المحكمة العليا فقد بدا مولانا مجنوب في رده وكأه يؤمن على قول القاضي المدني في أنه بحسب فقه القوة لا يرث الاستعمار إلا أولئك الذين خرجوا من صلبه أو من معطفه . وحتى قاضي لقضاة ، الذي اشتكى له مولانا مجدوب ، كان يعلم ، برغم علو درجته الوظيفية ، أن لقضاء الذي يتزعمه قضاء خاضع أصلاً للقضاء المدني الذي يستمد وجاهته وشوكته من نسبه الاستعماري ولم يتغير شيء بالاستقلال حتى اضطر القضاء الشرعيون إلى العمل النقابي ليغيروا ما بأنفسهم

ذكرنا فيما تقدم كيف استضعف الاستعمار قانون المحكمة الشرعية حين رتب لشرعية « كحرف » لملة مغلوية . وقد انعكس هذا الاستضعاف على المحكمة لشرعية ، كمبني وقاض وامتيازات . فمبالي المحكمة الشرعية خالية من وجاهة لسلطة بعيدة من مداراتها . فقد بنت مدينة أم در مان مجمعا للقضاء نقلوا إليه المحكمة المدنية والجناية وبقيت المحكمة الشرعية حيث كانت في دار بائسة مقطوعة عن قبلة لقضاة في المدينة .

وكل امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي أوضح ما يكون في فارق المرتب مما يعد خرقاً لـ « قانون الأجر المتساوي للعمل المتساوي » ، وهو فارق ربما سهل رده إلى فارق سنوات التعليم الجامعي وعلاوة على هذا الفارق ، فلن فرص القاضي الشرعي في التقدم المهني والاجتماعي محدودة . فمنذ 1951 ، على قول مولانا شيخ الجزولي ، قاضي القضاة الأسبق ، تكاثرت المحاكم المدنية والجناية في حين ظلت المحاكم الشرعية ثابتة الحد تقريباً . ولذا اقتصر الترقية في حالات شغل

الخلفاء بالتقاعد أو الوفاة . وحد من الترقية في هذا الخصوص تضامن القضاة الشرعيين بمد الخدمة لزملائهم الذين بلغوا من المعاش . كما يحتقد القضاة الشرعيون أن القضاة المدنيين ستخدموا سلطتهم مرارًا وتكرارًا للفوز بنصيب الأسد في الترقيات فقد قال لي قاض شرعي أنه حريج 1970 ومع ذلك فإن درجته أقل من قضاة مدنيين تخرجوا في 1974 ومن رأي مولانا نجوى فريد ، أول قاضية شرعية في لقضائية ، أن مما حد التقدم المهني والاجتماعي للقاضي الشرعي أن أبواب الاستشارات والبعثات والإعارة للعمل بالخارج ظلت مقتصرة للقضاة المدنيين دون الشرعيين . حتى المحاماة أمام المحاكم الشرعية كانت ميسورة جدًا للمحامى المدني على خلاف المحامى الشرعي الذي اقتصر على محاكم الشرع . وقد نفتحت أكثر تلك الأبواب مؤخرًا بعد قيام البنوك الإسلامية التي توسعت في استخدام الخبرة الشرعية توسعًا كبيرًا

وبدا فارق امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي بشعًا في أقاليم السودان حيث السلطة شفافة ورموزها سائغة للجمهور ووقعها بين عليهم . فخلافا للقاضي المدني فالقاضي الشرعي لا يتلقى التحية من البوليس وقد سبق ذكر أن المحاكم المدنية أبهى وأفضل أثلاً من محاكم الشرع وللقاضي المدني سيارة والقاضي الشرعي خلواً منها حتى لو كان في درجة وظيفية أرفع ومنزل القاضي المدني لحكومي مميز عن منزل القاضي الشرعي . ولدى السفر يركب القاضي المدني درجة أعلى في قطار لسكة الحديدية .

أدى كل هذا الاستضعاف إلى إفراغ منصب القاضي الشرعي من كل جانبية للشباب « العصري » . فقد نهر هؤلاء الشباب أولاً من الزلي الملزم للقضاة الشرعيين من الجبة والقفطان والحزام والعممة الذي التمس به القضاء الشرعي اكتسب احترام العمامة بحسب منشور صادر من قاضي القضاة في 1945 . وتساؤل هذا المنشور بصدد « العممة » حين سمح بلبس العممة السودانية (البلدية) في حين كان غطاء الرأس المقرر سلفاً هو الطربوش المغربي . وقال لي مولانا مجذوب عن مطلع اختياره لمهنة القضاة الشرعي ، الذي كان خيار والده المربي كمال الدين ، فقال « كنا

شباباً ونهوى اللبس الأفرنجي كان خوفي من لبس الطربوش المغربي وحمداً لله لم نجبر على لبسه ولبسنا بدلاً عنه العمة البلدية . وكنا قد اتفقنا كطلاب شرعيين ألا نلبس الطربوش حتى نجبر عليه" وروت لي مولانا نجوى أن قاضياً شرعياً ، هو جمعة محمد أحمد ، استقال من القضاء الشرعي في ظرف ثلاثة شهور من تعيينه به وانضم إلى لملك الإداري بالحكم المحلي حين أجبروه على نزع البدلة ولبس الزي الرسمي للمشايخ

وحاول القضاء الشرعيون تعاضد الطريق المسدود الذي تقودهم إليه مهنتهم بمسئلين فردي وجماعي أما الفردي فهو تحول الواحد منهم إلى مهنة أخرى أو إلى لقضاء المدني . فقد حاول مولانا مجذوب كمال الدين أن يلتحق بمشروع الجزيرة كمفتش غيط ولم يقبل . ولم يشفع له حتى عمله في تسوية أراضي ذلك المشروع فلم يكن بوسع إدارة المشروع أن تتفق في أهلية قاض شرعي للعمل كمفتش غيط . أما لتحويل عن القضاء الشرعي إلى المدني ، كطريق إلى الترقى والجاه الاجتماعي ، فقد حاولته أجيال من هؤلاء القضاة في الأربعينات وبعدها فهي منتصف الأربعينات أراد الإنجليز دمج القضاء المدني والشرعي وقرروا دورة دراسية للقضاة الشرعيين في القانون المدني والجنائي . ولم يقبل لقسم الشرعي من القضاة بهذا الدمج لإتهامه الإنجليز بالنية المبيتة للتخلص من القضاء الشرعي وشخصيته الدينية الملموسة . وقد وطنهم على هذا لإتهام ما رأوه من إغلاق للمحاكم الشرعية في ظل سياسة الإنجليز لبناء ودعم محاكم الإدارة الأهلية على حساب المحاكم الشرعية خلال العشرينات وأوائل الثلاثينات كما تقدم ولكن أفراداً من المتدربين في تلك الدورة منهم المرحوم عبد الرحمن النور ، قطب حزب الأمة والوزير فيما بعد ، طلبوا التحول إلى قضاء المدني . وجرى تعيين وسلط هذا الانتقال لاحقاً فأصبح من حق القاضي الشرعي الذي يجتاز امتحان مهنة القانون أن يتحول إلى القضاء المدني . وقد جاء قضاة مثل إبراهيم حسن المهلاوي ، قاضي محكمة الاستئناف إبان فترة العدالة الناجزة في 1984 ، إلى القضاء المدني عن هذا الطريق

وكان السبيل الآخر ليحسن لقضاة الشرعيون فرصهم في الترقى المهني والاجتماعي هو العمل النقابي . فقد رأينا كيف اضطر الطاقم القيادي للقضاء الشرعي ، الذي وضعه قاض شرعي بـ « جماعتنا الكبار » إلى مملالة الإنجليز ، تقية حتى يسلم القضاء الشرعي ، الذي هو الرئة الدينية الوحيدة في بلد مسلم مغلوب على أمره ، ويبقى حصناً أخيراً لحياة المسلمين الخاصة من مسخ الاستعمار ، وبالنظر إلى ذكريتهم التي لم تتدخل عن دولة المهديّة السودانية (1855 - 1898) التي هدها لتشدّد والعنوّ الدينيين . ولقد نعى عليهم المتفرجون من خريجي المدارس الحديثة ، حين تصدوا لمناهضة الاستعمار منذ العقد الثاني في هذا القرن ، هذه المملالة ورمزوا لهم بـ « أصحاب العمام » . فقد قلّ فيهم مدثر البوشي ، القاضي الشرعي والوزير لاحقاً ، وهو طالب ثلث في قسم القضاة بكلية غردون هذا الشعر يطعن في صدق دينهم :

وماروع العلياء إلى عملهم تسالوم فينا وهي فينا سوائهم

وقال التجاني يوسف بشير بمدح أستاذه حسين منصور الذي أشعلها ثورة في البلاد

لتأكل أغرارها الواهمين وتسحق كبرياء العمم

وقد سار علي النهج محمد المهدي المجذوب بقوله :

وطني عُصيت ومارُعت وخالعت هدى الكتاب عمائم

ذهبت رهبة القضاء المدني بالسودنة وتشجع القضاء الشرعيون بخروج الإنجليز ليأملوا أن تكون للشريعة منزلة أكبر في إدارة الدولة . وجسدت هذا الأمر مذكرة قاضي القضاة المرحوم حسن مدثر ، دعا فيها في عام (1956) إلى تطبيق حكم لشريعة في السودان المستقل . وقد أخرجتهم من حرج المملالة للإنجليز الأدوار الوطنية التي لعبها نفر منهم في الحركة الوطنية وهم مولانا علي عبد الرحمن ومولانا مدثر البوشي ومولانا محمد أحمد المرضي الدين تولوا حقائب وزارية في أول دولة سودانية ممثلين للحزب الوطني الاتحادي

ولما لم يلمس القضاة الشرعيون صدى مطلبهم للمساواة بين لقضاء الشرعي والمدني تكتلوا مهنيًا وشرعوا في عمل نقابي مقترح . فقد جاء في جريدة « الإخوان المسلمون » (1957/7/29) أن الجمعية العمومية لاتحاد القضاة الشرعيين اجتمعت في مبنى محكمة العموم مطالبة برفع مسنوى القضاة الشرعيين ومحاكمهم « حتى يصبح مكآتها لانقا بهذا البلد المعلم بعد أن اكتوت بنار الحرمان أكثر من نصف قرن من الزمن » ، وانتهى الاجتماع إلى تكوين لجنة للاتحاد . وحين لم يستجب رئيس لقضاة إلى مطلبهم احتجوا في برقية أرسلوها له في 1958 مستنكرين الفوارق المجحفة التي برزت في عهده بين القضاة الشرعيين والمدني وأنذروا بالاستقالة . كما عرضوا الأمر برمته إلى الرأي العام . وخيم على البلاد ظل لحكم العسكري الأول (1958 - 1964) الذي حجر العمل النقابي . غير أن القضاة الشرعيين ، ككل المهنة الأخرى ، لم تستسلم بالكلية وواصلت عملها النقابي لإحراز المساواة بين القضاة الشرعيين والمدني والشرعي في إطار نقابة تزعمها مولانا عبد الله المنوسي . وذكر الراوي أن رئيس لقضاء آنذاك هدد أعضاء النقابة بالفصل إن تمادوا في نشاطهم . وعاد القضاة الشرعيون إلى الممارسة النقابية بعد ثورة أكتوبر 1964 . فقد جاء في الرأي العام (1964/12/31) أن القضاة الشرعيين سحبوا استقآلتهم بعد أن تباحثوا مع رئيس الوزراء حول مطلبهم في فصل القضاء الشرعي عن القضاء المدني

ووفق لقضاة الشرعيون إلى مطلبهم بفصل القضاء الشرعي عن المدني في ملابس سياسية بدا فيها القضاة جزءًا من حلف إسلامي عريض بين القطاعات الاجتماعية الحديثة في المدن ضد النفوذ لجلي للحزب الشيوعي بعد ثورة أكتوبر 1964 ، شكل الإخوان المسلمون (جبهة الميثاق الإسلامي) رأس رمح ذلك الحلف وسنعرض لهذه الملابس الدقيقة في جزئنا القادم من هذا الفصل ، ونكتفي هنا بعرض المكاسب المهنية التي وقعت للقضاة الشرعيين من جراء نجاحات الحلف الإسلامي المذكور

جاءت هذه المكاسب المهنية للقضاة الشرعيين بفضل تعديلات دستورية وتشريعات قنوية نظرت مظالم أولئك القضاة مظلمة بعد مظلمة بعد مظلمة . وتثبت

في كل موضع ما أرتاه القضاة بشأن نصفتهم . وغالت في ذلك . وقد بلغت الغاية من تلك المخاللة حتى قال نقاد بعض هذه التشريعات أنها تطرقت ونبذت . والتشريعات موضوع نظرنا هي

- 1 - تعديل لدستور 1964 المؤقت لقيام قسمين مدني وشرعي منفصلين ومستقل أحدهما عن الآخر في القضائية مسؤولين لمجلس السيادة في تصريفهما لوظائفهما وهذا الفصل الدقيق بين المدني والشرعي مخالف لمجريات الأمور في أكثر البلاد العربية التي اتجهت إلى دمجها لخلق نظام قومي موحد للمحاكم .
- 2 - قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الذي ترتب على التعديل المذكور للدستور والذي نسخ سلعه الصادر في 1902
- 3 - قانون رعاية الأطفال لسنة 1967 .

عالج التعديل الدستوري عقدة المسألة في مطالب لقضاة الشرعيين وهي إنهاء تبعية القسم الشرعي للقسم المدني في القضائية بخلق قسمين مستقلين ومتوازنين ، في قول سلمان محمد سلمان أما قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 وقانون رعاية الأطفال المشردين لسنة 1967 فقد قصدا إلى إخراج المحكمة الشرعية من الضعف إلى القوة من وجوه مادة القانون ورموز المحكمة . فقد اتجه التشريع إلى رفع مظالم المحكمة الشرعية المتعلقة بحرماتها من صلاحية تنفيذ أحكامها وتجريدها من صلاحيات شرعية إسلامية استولت عليها المحكمة المدنية بغير مسوغ فبمقتضى قانون 1967 أضحى للمحكمة الشرعية الصلاحية لتنفيذ أحكامها وقراراتها وأوامرها بمقتضى لوائح تصدرها محكمة الاستئناف الشرعية العليا ، بغير وصاية أو مساعدة من المحكمة المدنية فقد منحت المحكمة الشرعية سلطات مدنية وجنائية تعينها على تنفيذ أحكامها حتى ترسخ هيمنتها في نظر المتقاضين وليشعر قضاة الشريعة بالندبة مع القضاة المدنيين فأصبح بوسع القاضي الشرعي أن يحكم على من يعترض سير المحكمة أو يسيء إليها بالسجن أو الغرامة

وسمى قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية توسعة أوردته مورد الاتهام بالتزويد . فإلى جانب اختصاصها الأصلي في النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أصبحت الأحوال الشخصية لغير المسلمين بعض عملها . ومن هذه الجهة خاطب القانون مظالم القضاة الشرعيين التالية .

1 - إقصاء اختصاصهم الشرعي فيما مضى على النظر في الأحوال لشخصية المسلمين أو غيرهم من المتقاضين إذا أبرمت عقودهم مثل الزواج على الشريعة الإسلامية في بدء أمرها ، أو من قبل طلقاً مختاراً بحد أمره إلى الشريعة من المتقاضين أيّا كان دينهم . وقد أخرج هذا الاختصاص زواج المسلمين المختلطة عن دائرة شغل المحكمة . ولذا سمى قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية لتتظر في مسائل الأحوال الشخصية إذا كان أحد أطراف الخصومة كتابياً . وهذا باب حؤول للمحكمة الشرعية منع زواج المسلمة بغير المسلم . وبهذا كان الكتابي ، أي ذلك الذي لا يؤمن بأي من الكتب المنزلة بخلاف القرآن ، داخل في هذا الاختصاص الموسع . وقد احتج نقالي أكو لاوين أستاذ القانون بجامعة الخرطوم على هذه الصيغة المبهمة التي قد يفهم منها أن المحكمة الشرعية ، بواقع قانونها في 1976 ، قد ختصت أيضاً في النظر في الأحوال لشخصية للكتابيين في حين أرادت أصلاً أن تنظر في أحوال اختلاط المسلمين بالكتابيين . وعد أكو لاوين الصيغة مثلاً مافراً في سوء التعبير القانوني لأنها بغموضها بدت وكتبتها تزج بالكتابيين في دائرة اختصاصها مما يعد ضرباً من التحريج الديني . وقال إنه لو جاء المشرع بصيغة « لو كان أحد أطراف الخصومة مسلماً » لبلغ مقصوده من غير أن يطمأ الحقوق الدينية للكتابيين . وبالحق عدل القانون في إبريل 1968 ليزيل الإبهام ويقتصر على مطلوب القضاة الشرعيين في ضبط زواج المسلمين المختلطة .

2 - كان الخيار قبل قانون 1967 مفتوحاً للمسلمين لأخذ قضايا أحوالهم لشخصية للمحكمة المدنية لتحكم فيهم بالشرع أو بالشرع المعدل بالأعراف . فبمقتضى قانون المحكمة الشرعية لسنة 1967 لم يعد بوسع المتقاضين المسلمين حمل قضايا

مسائلهم الشخصية إلى المحاكم المدنية إلا بموافقة محكمة الاستئناف الشرعية العليا

3 - قصرُ المحكمة الشرعية على الأحوال لشخصية وحجبها عن دوائر النزاع السياسي والاقتصادي الباهرة التي اختصت بها المحكمة المدنية دونها فبمقتضى قانون 1967 أصبح للمحاكم الشرعية حق النظر في إي قضية أو مسألة غير داخلة في اختصاصها بناءً على طلب يتقدمه إليها طرفاً الخصومة أيًا كان الدين الذي ينتميان إليه ويتعهدان بقبول تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية . وهذا باب مفتوح للمسلمين خاصة أن يهجروا طوعاً ، وخلال طلبهم لحيث لحاكمية الله ، المحاكم المدنية إلى المحاكم الشرعية حتى في مسائلهم المدنية والجنائية .

وفي نشوة الظفر هذه ، كما يقول سلمان محمد سلمان ، عالج قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 العلاقة الحامضة بين المحاكم الشرعية والمحاكم الأهلية التي تمخضت عن المشروع الاستعماري لتمكين بيوتات الإدارة الأهلية في الريف السوداني . وقد رأينا كيف أعطى الإنجليز محاكم الإدارة الأهلية اختصاصات مطابقة للمحاكم الشرعية وهي اختصاصات رأينا كيف احتج لقضاء الشرعي عليها حتى خُففت حين لم يأذن الإنجليز للمحاكم الأهلية بغير النظر في القضايا الشرعية الصغيرة واشترطوا وجود عالم ملم بالشرع في هذه المحاكم حين تنظر في تلك لقضايا الصغيرة . وكانت هذه مساومة من جلب الإنجليز لإرضاء القضاء الشرعي الذي قبلها على مضض لأنه لم يقبل في قرارة نفسه اختصاص المحاكم الأهلية بأي شيء من الشريعة لأن الذي يترتب على ذلك هو نطفل غريمها ، المحكمة المدنية ، في الاختصاصات الشرعية . فالمحاكم الأهلية خاضعة بالقانون للمحكمة المدنية . ولذا كفت المحكمة المدنية هي جهة الاستئناف من أحكام المحكمة الأهلية حتى فيما تعلق بالأحوال لشخصية ولم يكن هذا مقبولا بالطبع للقضاة الشرعيين ولذا جعل قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الإشراف على المحاكم الأهلية قسمة بين المحاكم المدنية والشرعية ليحمي الاختصاص الشرعي في المحاكم الأهلية من تغول المحاكم المدنية . فجعل القانون المحاكم الشرعية هي المختصة في نظر الاستئنافات التي تُقدم ضد أحكام المحاكم الأهلية في مسائل الأحوال الشخصية كما أجاز لها تعيين أعضاء

بالمحاكم الأهلية من ذوى التأهيل الشرعي المناسب وتنظيم ومراقبة أعمالهم وتأديبهم وفصلهم . ولما اتضح لاحقاً تعقد وصعوبة الإشراف المزدوج على المحاكم الأهلية من قبل المحاكم المدنية والشرعية معاً ، حجب رئيس محكمة الاستئناف الشرعية العليا الاختصاص الشرعي عن المحاكم الأهلية بالكلية

واتخذ زحف المحكمة الشرعية الظافر على مواقع المحكمة المدنية شكلاً آخر في جهة القضاء الواقف ، المحاماة فقد نكونت في 1965 نقابة تمهيدية للمحامين لشرعيين اتجه مطلبها إلى قصر الترافع أمام المحاكم الشرعية على المحامين الشرعيين دون المدنيين وكل للمحامين الشرعيين ظلامة قديمة نشئة عن قانون المحاماة لسنة 1931 الذي ميز المحامين المدنيين دون المحامين الشرعيين إذ رخص لهم الترافع أمام المحاكم المدنية والجنائية والشرعية سواء بسواء في حين اقتصرت رخصة المحامين الشرعيين على المحاكم الشرعية . غير أن زحف الشرعيين في جبهة المحاماة لم يحقق أهدافه كما فعل في جبهة القضاء فلم يكن المحامون المدنيون ، وهم الغالبية الطاغية ، بما في ذلك المحامين المدنيين من ذوى التوجهات الإسلامية ، على استعداد لدعم المحامين الشرعيين حتى لا يسدوا على أنفسهم باباً من أبواب الرزق . وهو باب واسع بحق خاصة في قضايا المواريث

واستقوى القضاء الشرعي أيضاً من جهة رعاية الأطفال المشردين فقد قصر لتشريع السابق لقانون رعاية الأطفال لسنة 1967 اختصاص المحكمة الشرعية على رعاية الأطفال المشردين المسلمين . ولهذا نجد قانون 1967 أجاز للمحكمة الشرعية أن نرعى أيضاً شؤون الأطفال ممن ديانتهم غير معروفة وهذا يعطى بالطبع المحكمة الشرعية سلطاناً أوسع لأن معظم الأطفال الذين يشملهم هذا القانون من مجهولي الديانة . ومن جهة أخرى استقوى لقضاء الشرعي بتأمين مصادر التعليم الشرعي التي تجدد طاقمه فبالى جانب المصدر التقليدي للتعليم الشرعي في قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم شهد عقد السنين اقتتاح الجامعة الإسلامية ، التي تطورت عن معهد أم درمان العلمي العالي ، في 1965 وفيها كلية للقانون والشريعة

من نافذة القول التنبيه هنا إلى ظعر المحكمة الشرعية لكبير بعد ثورة أكتوبر 1964 وفي إطار لحلف الإسلامي الذي نشأ في الخصومة ضد الحزب الشيوعي فقد خرجت المحكمة من الاستضعاف إلى القوة ، فردت عنها كل وصاية من المحكمة المدنية وسأوت مرتبات وامتيازات القضاة الشرعيين والمدنيين ، واستعادت كل قطعة تشريع استباحتها المحكمة المدنية ، وحمت شرائعها وجمهورها المسلم من الهجنة ، واقتحمت اختصاصات لم تكن لها في بادئ الأمر . لقد أنجزت القضاة ، في ظروف سياسية مواتية ، برنامجهم المهني الذي تكللوا حوله منذ آخر الخمسينات ومما استغرب له جداً كيف لم تلتقط الحركة النقابية الحديثة القوية في السودان هذا البرنامج كما التقطت بشعافية وقوة برنامج شبيهة بين الأطباء أو مزارعي لنيل الأبيض أو تلاميذ المدرسة الصناعية بجيبتي . و هلم جرا .

وبالنظر إلى كسب « أهل العمام » الذي فصلناه كان طبيعياً أن يعضوا عليه بالنواجذ وأن يحتفلوا به أي احتفال . فقد كتب رئيس المحكمة الشرعية العليا إلى اللجنة القومية للدستور ، التي أصدرت في خاتمة عملها في 1968 مشروعاً بدستور إسلامي للسودان ، يشدد على سداد قسمة القضاة السودانية إلى هيتين مستقلين ومتوازنين . وقد برر ذلك بأن فيه رد اعتبار للمحكمة الشرعية التي عانت يوماً كثيراً وعثا في الماضي مما سد مسالك الترقى لشريعتها ولقضائتها وواصل قائلاً إن القسم الشرعي بعد استقلاله عن لقسم المدني بدأ يشعر بمعاني الحرية وبدأ يتجاوب مع مطالب المجتمع ويعوضه عما فاته في السنوات الماضية . وقد انتقد سلمان محمد سلمان ، الذي أراح بدقة للخصومة بين المحكمتين الشرعية والمدنية ، كلمة رئيس المحكمة لشرعية العليا لأنها لم تأت بأسباب لاستمرار الثنائية في القضائية أو بمعالجة للمشاكل المترتبة عليها . وبدأ لي أن سلمان هنا يطلب من القضاة الشرعيين ما ليس بوسعهم إجابته عليه فهو يطلب منهم أن يخرجوا عن « إمراطوريتهم » إلى لتفكير بموضوعية ومسؤولية عن المستقبل وهو مطلب جيد إلا أن الأولى بمثل هذا لتفكير هو المحكمة المدنية التي لها الحول والطول ولصولة لا المحكمة الشرعية التي كانت تريد أن تخرج كيما اتفق من ركام ذلك الحول والطول والصولة إلى شيء من العدل والمساواة . وكانت ترى العرج من كربتتها في ثنائية القضائية . أما الذي يلي ذلك فهو جسر قد تعبره حين تبلغ النهر .

سجد القاريء منصور خالد يربط بين إضراب لقضاة في يونيو سنة 1983 (وأكثرهم مدني وقادة الإضراب منهم) وتحول نميري إلى حكم لشرعية الذي عرف بقوانين سبتمبر 1983 ، ربطا مقاربا لربط النتيجة بالسبب . ولذا نبه منصور إلى أن نميري ، الذي أربه إضراب القضاة ، حيث رأي فيه بؤرة ربما استقطبت سخط الناس وفجرت ثورة تعصف بحكمة المتضعع ، لم يغير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل اتبع ذلك بتعديل القوانين وأصولها وهذا تنبيه قيم لأنه يصل بصورة معيدة بين السياسة الشرعية - أي الدعوة إلى تحكيم الشريعة - وبين سياسات القضائية ، أي علاقت القوة (امتياز الأمر والنهي) ، في ثنائيتها الأزلية بين القضاة والمدني والشرعي وقد استصفي إبراهيم محمد زين نفس المعنى حيث قل إن إجراءات نميري الإسلامية في سنة 1983 قد اتجهت للكيد للقضائية أكثر من بحثها للإسلام وغلب الوصل بين الأسلمة والقضائية عن نظر من سلف من الكتاب فسلطان محمد سلمان ، الذي كتب تاريخا معيدا لثنائية القضائية في إطار السياسة الشرعية ، غالبا ما نظر إلى الثنائية كعاهة مهنية وقصر عن فهمها كمعرض للقوى وتجليا من تجليات الحول والصول والقوة المهنية والسياسة . ولم تحاول كارولين فلوهر لوبن أن تحكر بحثها الورع المنصف للسياسة الشرعية في ظل الدولة الاستعمارية بأحابيل هرمية لقضائية وصراع القوى الضاري فيها . ولذا بقيت سياسات القضائية كما يستثمرها ، ولا أقول « يستغلها » ، الساسة أو القضاة أنفسهم لبلوغ غايات سياسة أو مهنية أو كليهما نذا للبحث غير مطروق .

ولو كان منصور خالد مهتما في سياق ملحوظته أنفة الذكر بخير سياسة نميري الشرعية والقضائية لأدرك إذا صدق ملحوظته هذه عن تلازم تغيير هيكل القضائية وتعديل أصول القانون في واقع السياسة والقضائية في دولة ما بعد الاستعمار . فالدعوة إلى تحكيم الشريعة على يد الأز هري ، رئيس مجلس السيادة 1964 - 1969 وطلت نفسها في ثنائية القضائية ، ومدت يدها للقضاء الشرعي للكيد للقضاة المدنيين

ونتطرق في هذا الفصل إلى الميثاق السياسي الذي دعا فيه كل من الأز هري ونميري إلى تحكيم الشرع ناظرين إلى ثنائية القضائية وإمكانياتها السياسية .

خطب الإمام بعد صلاة عيد الأضحى عام 1968 ، التي حضرها المرحوم إسماعيل الأز هري رئيس مجلس السيادة ، مهاجماً موسكو ، منبغ الإلحاد ، وتردى الأخلاق والانحدار وتفشى شرب الخمر ، وطالب بالستور الإسلامي . ووقف الأز هري بعد الإمام خطيباً ليجدد عزمه على تطبيق الدستور الإسلامي وأطلع السامعين على خطوات اتخذت هي بشائر تطبيق ذلك الدستور وأولى هذه الخطوات هي مسلواة القضاء الشرعي بالمدني المصمنة في قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 . قال الأز هري .

"بـنه قبل شهر سخر الله لنا كخطوات أولى أن نعلو بين القضاءين الشرعي والمدني في السودان أما في الماضي فقد كانت الكلمة الأولى للقضاء المدني ويأتي لقضاء الشرعي بعد ذلك حكماً وتنفيذاً لكن الله سبحانه وتعالى سخر لنا اعتقد قبل شهر أن نصل بين القضاءين ... وأصبح والحمد لله القضاء الشرعي مساوياً للقضاء المدني [شكل رقم 1] . حقيقة هذه المسلواة جاءت من مواهي ومرتببات وفصلت بين الاختصاصات فأصبحت اختصاصات القضاء الشرعيين مستقلة ولا ترتبط برئيس لقضاء [المدني] أو بالقضاء المدني . وإبي أتحدث إليكم وإلى المستمعين جميعاً في حضرة صاحب الفضيلة قاضي قضاة السودان الشيخ أبو قصيص . إن القضاء الشرعي الآن يحتل في رأيي مكاناً مناسباً وأنى أعذك بأن أعمل جاهداً إذا مد الله في الأيام ليحتلي لقضاء الشرعي فوق القضاء المدني ولتكون الكلمة في هذا البلد للقضاء لشرعي ولرجال القضاء الشرعي . وما أرى رجال التنهيد من وزراء ومديرين ووكلاء إلا أن ينفذوا كلامهم [كلام القضاء الشرعي] ."

واتجه الأز هري في كلمته بعد ذلك إلى شجب الفساد السائد وقتها وأنهى باللائمة على القانون والقضاة المدنيين اللذين يقفان عاجزين أمام طائفة من الأعمال المنافية للأخلاق التي تقع في البلاد . قال الأز هري .

« إنها أعمال مشينة ، إنها أعمال محزنة إنها أعمال نجس رجال القضاء المدني يقفون حيلارى إزاءها لا يستطيعون إصدار الأحكام لأن قوانين السودان ، قوانين فضلة السودان ، خالية من النصوص التي تحكم بها هذه الأعمال خليقة وجديرة بأن يغير الناس قوانينهم وأحكامهم بل وقضاتهم لكي يظهر القضاة الجديرون بحكم هذه البلاد " وذكر الأز هري واقعة الرجل الذي طلب رخصة لفتح مأخور واكتفاء المسؤول بالقول أنه ليس لدى الحكومة رخصة لمثل هذا العمل و عاب الأز هري هذا لخمول الأخلاقي وقال « وانتهى الموقف عند هذا الحد دون تقديم هذا الرجل الذي اقترى على الإسلام والمسلمين إلى الذين يمكن أن يقصوا منه وأن يوقعوه عند حده » ووجد الأز هري في هذه العلائم الشريرة نعمة من حيث أراد الله أن يرف إلى السودان الدستور الإسلامي الذي لكلمة فيه للقرآن ، والذي بعد تحكيمه ، لا يمكن لقاض أن يزعم خلو يده من القوانين لاجتثاث جذر الفساد والمفسدين ثم دعا الأز هري رجال الجمعية التأسيسية أن يسرعوا الخطى « ليقرروا الدستور الإسلامي كما وضع لهم في المسودة التي بأيديهم » وهي المسودة التي أجازتها اللجنة القومية للدستور التي تكونت عام 1966 ووصت بالدستور الإسلامي دستوراً دائماً للبلاد .

تثار خطاب الأز هري ثائرة القضاء المدني وحلقته في نقابة المحامين [شكل رقم 2] فقد اجتمعت محكمة الاستئناف المدنية العليا لدراسة لخطاب واتخاذ المناسب من الموقف والإجراءات . كما شرعت الهيئة القضائية المدنية في عقد اجتماع موسع بالخرطوم لرفع مذكرة استفسار واستنكار لمجلس السيادة وبعد اجتماعهم نقلت الصحف أنهم نوصلوا إلى قرارات حطيرة حملت إلى زملائهم بالأقاليم وتكهنات الصحف أن على قائمة تلك القرارات الاستقالة إذا لم يسحب الأز هري حديثه . وصرح عبد العزيز شذو أن الهيئة ناقشت أمر تكوين اتحاد للقضاة . واجتمعت محكمة الاستئناف المدنية في 28 ديسمبر مع جميع قضاة المحكمة العليا وقضاة المديرية ونظر الاجتماع توصيات قضاة الخرطوم وتدخل الأجلويد للوساطة بين الأز هري الذي بارك مساعي الأجلويد بينه وبين القضاة المدنيين وأصدرت محكمة الاستئناف المدنية في 1968/2/30 بيانا عن ثمره اجتماعاتها اعترضت فيه على تصريح الأز هري الذي يقوض اختصاصات المحكمة وحكم القلثون ، وأكدت عدم رغبتها الخوض في موضوع الدستور الإسلامي المرتقب ورفضت كل وساطة لا ترد الاعتبار للمحكمة العليا .

وتنادى الحلف « العلماني » لتأييد القضاة المدنيين ومحاكمهم فقد نشرت 17 هيئة من هيئات الجامعيين بيانًا يستنكر تصريح الأز هري (الصحافة 1968/12/31) ولم تكن نقابة المحامين هي الأجرأ تأكيدًا فحسب بل هي التي اقترحت إطارًا سياسيًا لفهم الأز هري وتصريحه . فقد تساءل نقيب المحامين إن كل ما قاله الأز هري هو رأي توصل إليه بعد تأمل وروية أم أنه مجرد ردة فعل نعت فيها الأز هري غضبه على محكمة الاستئناف العليا المدنية لقراراتها ومواقفها بين عام 1965 - 1967 حيل لقضية التي رفعها الحزب الشيوعي السوداني في 1965 ضد الحكومة لخرقها الدستور حين أقدمت على حله في أخريات 1965 . فقد بدا للنقابة أن تصريح الأز هري يطرأ جراحًا لم تندمل من تلك المواجهة ، التي حكمت فيها المحكمة العليا لصالح الحزب الشيوعي ، وجراها ذلك لمواجهة مع الأز هري رئيس مجلس السيادة ولذا تساءل النقيب « هل هناك مخطط لضرب لقضاء المدني ؟ » وانتهى نشج تصريح الأز هري وهدد بتوقف المحامين عن العمل متضامنين مع لقضاة .

نوج حل الحزب الشيوعي في 1965 حملة لحلف إسلامي ناشط في نحجيم ذلك الحزب ونجمه الصاعد بعد ثورة أكتوبر 1964 وقد رتب الإخوان المسلمون هذا لحلف من خلال تنظيمهم الجبهوي ، جبهة الميثاق الإسلامي ، التي كان يرأسها مولانا محبوب عثمان إسحاق ، قاضي لقضاة الأسبق ، بآه وشراسة وضم هذا

الحلف الأحزاب الطائفية السياسية مثل حزب الأمة وحزب الأزهرى ، الوطنى
الاتحادى ، الذى كان منفصلاً فى ذلك الوقت عن طائفة الختمية (التى استقلت
بتعبيرها السيلسي : حزب الشعب الديمقراطى) والطرق الصوفية ورجال الدين
وركن الإخوان على كسب الأزهرى ذوى النفوذ الواسع بين جماهير المدن وللكبد
لحزب الشعب الديمقراطى الذى دار آنذاك فى فلك سيلسي مع الشيوعيين . فقد كان
للأزهرى ما يخشاه من تزايد نفوذ الشيوعيين بين جماهيره فى المدن مواقع سنده
ومدده فاستصدر الإخوان مثلاً بياناً من الأزهرى يكفر فيه الشيوعيين

لم بطمع لحلف الإسلامى فى أكثر من لحد من نفوذ الحزب الشيوعى غير أن
الفرصة ، ممثلة فى ما عرف بعد « بحاث معهد المعلمين العالى » 1965 وفرت لهم
فوق ذلك بكثير وهو حل الحزب الشيوعى وطرد نوابه من البرلمان . وقعت تلك
لحادثة فى ندوة عن المرأة فى معهد المعلمين العالى (كلية التربية التابعة لجامعة
الخرطوم حالياً) بمدينة أم درمان . فعلى تلك الندوة وقف طالب قيل أنه عرف نفسه
بله شيوعى (فى حين أنكره الحزب ثلاثاً وبسبة إلى جماعة منشقة عليه هي « القيادة
الثورية ») وأشار إلى حادثة الإفك القرآنية ليدلل على قدم البغاء فى التاريخ وتسربه
حتى إلى بيت النبى صلى الله عليه وسلم ويقول عبد الوهاب الأندى إن أكثر قادة
الإخوان لم يفتنوا إلى الاحتمالات السياسية بعيدة المدى لهذه لحادثة وربما اكتفوا
وقتها بإعادة القول عن كفر الشيوعيين . غير أن واحداً منهم هو على عبد الله يعقوب ،
وهو من قلائل خريجي الأزهر بين قيادة الإخوان وأمين عام منظماتهم للشباب ، والذى
ساءه سوء تقدير زملائه لسياسات هذه لحادثة وأثارها المزلة المتوقعة على الحزب
لشيوعى ، اتجه إلى العلماء وزعماء الطرق ، الذين يجبق نهارهم وليلهم بقراءة
الرسول ومسيرته ، ليكون منهم مؤتمراً للدفاع عن العقيدة . وستتفر المؤتمر القصة
والعلماء ومدرسي الدين الإسلامى ليستذكروا الحادث ، وليبلن ردة الطالب شاتم
الرسول ، وخطر الإلحاد الشيوعى على قوام الدين وأصدرت الهيئة الشرعية العليا
المكونة من وجوه المحكمة الشرعية وهيئة التدريس فى الجامعة الإسلامية بعد التداول

في هرطقة الطالب بيلا في نوفمبر 1965 بتوقيع مولانا عبد الماجد أبو قصيصه ، قاضي لقضاة ، بحكم الشرع في المسألة أفتت فيه برده الطالب وطلبت من الجمعية التأسيسية عملية عقيدة الشعب باستصدار تشريع ضد الشيوعية كما أصدر علماء معهد أم درملن العلمي والعلماء عامة بيئات دعت إلى إعلان حكم الشريعة وتحريم المبادئ الهدامة ودعا محمد صادق الكاروي ، وهو عالم من الإخوان المسلمين ، إلى حل الحزب الشيوعي . وتهيأ بذلك مناخ معاد للشيوعية استثمر الإخوان المسلمون في لضغط على حزب الأمة والوطني الاتحادي لتبني إجراءات حاسمة ضد الشيوعية والشيوعيين . وميثر الإخوان مظاهراته إلى منزل الأز هري الذي خاطب المتظاهرين قولا أنه سيقود الجماهير بنفسه حتى ينحل الحزب الشيوعي إذا لم تفعل الحكومة شيئا بهذا الخصوص . وفي إطار هذا التلجيج القوى اجتمعت الجمعية التأسيسية في 1965/11/15 لتجيز اقترحا يدعو الحكومة إلى تقديم مشروع قرار لحظرت الحزب لشيوعي ولما كان مثل الحظر مما يخالف المادة الخامسة من الدستور المؤقت لعام 1964 ، التي تكفل حرية التعبير والتنظيم ، فقد عدلت الجمعية التأسيسية المادة ذاتها بتاريخ 11/18 وأجازت التعديل بتاريخ 12/7 وأجازت الجمعية التأسيسية تعديلا آخر للمادة حول شروط عضوية الجمعية جعلت من خرق المادة الخامسة المعدلة (حظر الشيوعية) غير جدير بعضوية الجمعية التأسيسية وقد حوّل هذا التعديل للجمعية طرد النواب الشيوعيين .

وهذا منشأ المواجهة بين الأز هري ومحكمة الامتئناف المدنية العليا . فقد شكّا الحزب الشيوعي الجمعية التأسيسية إلى القضاء بشأن حله وطرد نوابه . وقررت المحكمة العليا في أكتوبر 1966 أنه ليس من صلاحيات الجمعية التأسيسية تعديل الدستور المؤقت . وقررت محكمة المديرية المدنية أن طرد النواب الشيوعيين غير دستوري وكان قرار المحكمة صرخة في واد فقد رفض مجلس الوزراء أحكام المحكمة واضحا سلطات الجمعية التأسيسية فوق كل سلطة أخرى . كما وعدت لجمعية التأسيسية أنها ستقف في وجه تنعيز أحكام محكمة الاستئناف العليا ولم تجد المحكمة العليا بدا من رفع مذكرة إلى مجلس السيادة ، أعلى سلطة دستورية في البلاد

، تسأل أنه يطلب من مجلس الوزراء والجمعية التأسيسية احترام قرارات المحكمة ، كما طلبت أن يعتذر مجلس الوزراء عن انتهاكه للقانون حتى تسترد الهيئة القضائية هيبتها ولم يقبل مجلس الوزراء بسحب مذكرته أو الاعتذار من الجهة الأخرى كون مجلس سيادة لجنة ثلاثية من قانونيين من الحلف الذي حل الحزب الشيوعي وهم حسن الترابي وحسن عمر ومحمد إبراهيم خليل للاستئناف برأيهم في المسألة وشددت اللجنة المختارة على سلطات الجمعية التأسيسية في إنشاء وتعديل القوانين ووضعت جملة قرارات أمام المجلس واضح لقصد منها وهو تيسير المخرج لمجلس سيادة من الأزمة الدستورية بغير أن يناقض الحكومة أو يسترد شرعية الحزب الشيوعي . وعلى ضوء هذه النصيحة رفض مجلس السيادة مطالب المحكمة العليا في إبريل 1967 في بيان وصف فيه حكم المحكمة بأنه خاطئ من الناحية القانونية حيث جافي القواعد القانونية الدستورية المتعارفة ، ولخروج المحكمة عن حياد - أي بالحكم لصالح خصم سياسي ، وهو مسلك لا يجعل الناس يطمثون إلى أحكامها وهدد القضاء المدني باستقالة القضاة ، ونفذ المحامون إضراباً عن العمل ، واستنقل رئيس القضاء ، بآكر عوض الله ، احتجاجاً على ممالة مجلس السيادة للحكومة على حساب هيئة القانون والقضائية وتوصلت مساعي الخير أخيراً بحل وسط معاهد أن تستأنف الحكومة قرار محكمة المديرية حول طرد النواب الشيوعيين وأن يجدد مجلس لسيادة احترامه للقضائية .

لقد أصاب الأزهرى من مواجهته مع المحكمة العليا في عامي 1966 و 1976 إرشاش كثير لا بد أن شيئاً منه بقي معه حتى وفاته تلك في العيد التي ربط فيها بين تغيير هيكلة قضائية ، حيث يسود الشيوعيون والمذنبون ، وتغيير أصل القانون ذاته : أي تحكيم الشرع بدلاً عن القوانين الوضعية وقد بدت مناسبة ذلك المنهج لأزهرى بخاصة بعد أن فرغ لتوّه من التنسوبة بين القضاة الشرعي والمدني في المكافأة والاختصاص لأول مرة في تاريخ القضائية وتعليق نقيب المحامين على تصريح الأزهرى في العيد ، والذي ورد في خبر المواجهة أعلاه ، ليدل على أية حال أن خصوم الأزهرى في جهة القانون المدني ما زالوا يذكرون له كيده مضى ويخشون من كيد جديد

وتجدر الإشارة هنا أن الأز هري الذي وقف وقفته في عيد الأضحى 1968 ليدعوا إلى تطبيق الشريعة ليس هو ذات الأز هري الذي رأينا اندفاعه في معاداة الشيوعية وتحكيم الشرع في عام 1965 ولم تكن تلك الجولة مع المحكمة العليا هي الأولى والأخيرة للأز هري مع تلك المحكمة فقد شنكاه رفاق الأمس من الحلف الإسلامي العريق إلى محكمة الاستئناف العليا بتهمة خرق الدستور لحله الجمعية التأسيسية في 7 فبراير 1968 وكلن الأز هري قد فقد حملته لإقرار الدستور الإسلامي علي منهج الحركة الإسلامية وارتد إلي موقف الأحزاب التقليدية المشهور من الدستور الإسلامي الذي يجادل أن حين ذلك الدستور سيحين حين نعرغ من حل مشاكل البلد الرئيسية . والمعلوم أن الإخوان المسلمين يدعون أنه لا حل لتلك المشاكل بغير إطار الدستور الإسلامي وهكذا تحول الأز هري في دفعة للدستور الإسلامي من عقائدية وحركية الإخوان المسلمين إلى طريقته المسوفة التي يتفادى بها تنفيذ الأمر بالإلحاح الخطابي عليه

فقد جذت على أطراف لحلف الإسلامي مستجدات فقد انقسم حزب الأمة إلى جناح بز عامة الصادق المهدي وآخر بز عامة عمه الإمام الهادي ، وشكل الأز هري حكومة بز عامة لصادق المهدي في 1966/7/26 حيثاً ثم مال عنه لعمه ليسقط حكومة لصادق في 15 مايو 1967 وليشكل حكومة برئاسة محمد أحمد محجوب . وخرج لصادق لينضم إلى حلف ساخط من الإخوان المسلمين ونواب جنوب السودان وسائر لتجمعات الإقليمية الأخرى سماه بـ « مؤتمر القوى الجديدة » . ولما خشي الأز هري والمحجوب من إجازة الدستور الإسلامي بشروط الصادق والإخوان اتفق الحزبان الحاكمان على أن يستقيل أعضاؤهما في الجمعية حتى تفقد الجمعية نصابها وشرعيتها مما يستدعي حلها لإجراء انتخابات جديدة . و عليه حل الأز هري ، بوصفه رئيس مجلس السيادة ، الجمعية التأسيسية ودعا إلى انتخابات جديدة واحتج مؤتمر القوى لجديدة وشكا مجلس لسيادة إلى المحكمة . وقبيل انتخابات أبريل 1968 اتجه حزب الأز هري (الوطني الاتحادي) مع حزب الختمية (الشعب الديمقراطي) ليشكلا مرة أخرى حزبهما الأوسع : الاتحادي الديمقراطي وفاز الأز هري بنصيب الأسد من

النواب وتحالف مع جناح الإمام الهادي في حزب الأمة مرة أخرى واستمر الأز هري في نغوره من جماعة الإخوان المسلمين التي بدت له كخطر التالي على نغوره في المدن ، وراح يسحب من تأييده لمسودة دستور 1968 التي دعت إلى تحكيم الشريعة ، وبماطل في تفويض لجنة أخرى لتتظفر في تلك المسودة . وفي عام 1968 كانت علاقة الأز هري مع الإخوان المسلمين قد بلغت أدنى درجتها حتى أنه وصف جبهة الميثاق الإسلامي ، في قول عبد الوهب الأفندي ، بأنها فرع من حزب الأمة .

استقبل الصادق المهدي والترابي تصريح الأز هري المثير عن الشرع والقضائية في عيد الأضحى باستنقال وميل واضح لتصويب الخطأ فيه فقد عدد الصادق الاوهام التي حوّاها تصريح الأز هري مثل أن القضاة الشرعيين في ظل الشريعة هم المشرعون للجهاز التنفيذي وأن الدستور الإسلامي يعني إلغاء تشريع القوانين لأن لقضاة سير جحون رأساً للكتاب والسنة (الصحافة 1968/12/24) وقال الترابي إن من شأن مسودة دستور 1967 ، التي سنرى الأز هري يتراجع بشكل غير منظم عنها على أن حزيه شارك في إعدادها ، أن تزيل الثنائية في القضائية لأنها توحد لقضاء في نظام متحد يتفرق في الاختصاصات (الصحافة 24 ديسمبر 1968) وحتى لقضاء الشرعي ، الذي نعم بالمساواة مع لقضاء المدني واكتفي بها حامداً شاكراً ، لم يتحمس لدعوة الأز هري حين نفي لشيوخ عوض الله صالح ، مفتي الديار السودانية ، أن تكون محكمة الاستئناف الشرعية قد اجتمعت لمناقشة تصريح الأز هري قائلاً إن مشكلة القضاء لا تستقيم فهماً على أسس رئاسة القضاء الشرعي أو المدني بل يجب أن تناقش على أنها مشكلة القضاء ككل (الصحافة 1968/12/26) .

وأعاد الرئيس نميري إنتاج واقعة الأز هري والقضائية في زمان آخر ومكان آخر فقد وقف نميري في يونيو 1983 خطيباً في افتتاح محكمة القاهر ، حاضرة إقليم دار فور ، ليعلن أنه سيجمل لواء ثورة تشريعية للعدالة الناجزة تطهر العدالة من المخمورين والمرتشين والمقامرين متهماً القضاة بالتقصير في الواجب وإهدار حقوق المواطنين بعدم البت السريع في القضايا . وأنجز النميري ما وعد . ففي سبتمبر من نفس العام أصدر قوانين الشريعة الإسلامية ، التي عرفت بين خصومها بـ « قوانين

سبتمبر » وهكذا نجح نميري في تحقيق ما عجز عنه الأز هري أو ما لم يطل به المقام لتحقيقه وهو تخيير هيكل القضائية بتخيير أصول قوانينها . وسنرى في حالة نميري كما رأينا عند الأز هري ، الطريقة التي يتسلل حاكم من حصار سياسات لقضائية إلى رحاب السياسة الشرعية

سبقت كلمة النميري في الفاشر وتلتها مواقف سياسية ومهنية ونقابية للقضاة محارضة لنميري. وجدير بالذكر هنا أن لقضائية لم تعد منقسمة على نفسها كجهدنا بها على زمن الأز هري . فقدون السلطة القضائية لسنة 1972 جعل منها هيئة واحدة وإن لم ينجح باتفاق القضاة أنفسهم في مسح الحدود المهنية والنقابية بين القضاة المدنيين والشرعيين . ولذا كان القضاة الأكثر انشغالا بمواجهة نميري هم القضاة المدنيون فقد استقال في 1980 مائتا قاض (80% من جملة صغار قضاة) للفت نظر لحكومة لتعالج تردي بيئة العدالة ، مثل انهيار مراكز التوثيق والسجلات ، ونقص معدات المحاكم . وقد وجه نميري رئيس القضاء بقبول الاستقالات وهو رأي لم يستصوبه عبد الماجد حامد خليل، نائب رئيس الجمهورية ، أو رئيس القضاء ، لانعكسه السيء على سمعة البلاد

أغضبت كلمة النميري في الفاشر لقضاة وتضامن معهم المحامون وطلبوا من نميري ألا يعزل القضاة إلا وفق المعايير القانونية والأعراف الدستورية . ولم يتزحزح نميري عن موقفه من القضاء غير أنه عمل على احتواء الأزمة بتكوين لجان تنظر في إصلاح القضاء ومنها اللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة وأخرى لدراسة ظروف العمل بالنسبة للقضاء وثالثة تنظر في قضايا التعليم القانوني . ولم ينتظر النميري ثمرة شغل هذه اللجان فأعلن حكم الشريعة بليلى بقانون أعده على عجل ثلاثة قانونيين قال منصور خالد في التهوين بهما أنهما « رجلان وامرأة »

وبشبه موقف نميري موقف الأز هري في أمرين .

أولهما : كلاهما أراد أن يكون هذا التحول التاريخي إلى الشريعة عملاً خالصاً له يستبعد منه الإخوان المسلمين ، الذين لهم الريادة في باب حكم الشرع . فقد رأينا الأزهري يستقل بمنبره للشريعة الإسلامية بعد أن خاصم الإخوان المسلمين الذين رأيناهم عولوا على نعوذ الواسع للقضاء على الحزب الشيوعي في إطار استراتيجية طويلة النفس لحاكمية الشريعة . ومن جهة نميري فقد كان مجلس شعبه يماطل حتى في إجلاء القوانين الإسلامية المتدرجة المتلطفة التي صدرت عن اللجنة القومية لمراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة التي كونها النميري في 1978 وترأسها حسن الترابي خشية أن يؤدي تطبيقها إلى إرباك مألوف المعاملات في الدولة وبين الناس وقد ألغى نميري قرار مجلس بلدي أم درمان بتحريم الخمر في المدينة وصدرت عن نميري أكثر من عبارة يفتح بها باب تحول حكمه إلى الإسلام إلى الجميع ليُزيل شبهة احتكار الإخوان المسلمين له . ولذا صح تساؤل منصور خالد : كيف نفسر انتقال نميري الدرامي من محطة مراجعة القوانين لتتماشى الشريعة في 1978 (وهي المراجعة التي أخذت في الاعتبار القوانين الموروثة من عهد الاستعمار) إلى قوانين سبتمبر 1983 الإسلامية ، التي اعتبرت تلك القوانين الموروثة رجساً ، وقد رد منصور خالد هذا التحول إلى مواجهة القضاء لنميري

لكي يبعد نميري الإخوان المسلمين ، الذين لم يكن أفقهم الإسلامي قد تخطى القوانين المراجعة لتتماشى الشريعة ، عن كل فضل في تحوله الإسلامي جعل صباغة قوانينه لسيتميرية إلى جماعة من القانونيين من ذوي الأصول والسند الصوفي مشدداً عليهم في إخفاء مهمتهم عن الناس وعلى رأسهم حسن الترابي ، مستشاره القانوني و « تطرف » نميري هذا بشأن الإسلام في حلقه مع الإخوان المسلمين شبيه بتطرفه حيال التأميم والمصادرة في 1970 حين كان حليفاً للشيوعيين فقد ظاهره المنشقون على الحزب الشيوعي ، بقيادة أحمد سليمان ، وزير الاقتصاد و لتخطيط ، لسبقه الحزب في تحقيق التأميم وهو سبق وصفه منصور خالد بأنه سبق مدمر أراد به نميري الفوز على الحزب في حلبة من حلبات الأيديولوجية وسياسية . ولهذا لم تقم هذه التأميمات على دراسات اقتصادية أو سياسية أو حتى ورقة هادية ترشد إلى منطقتها وغايتها . فشمّل التأميم المطاعم ودور السينما وحوانيت المتاجر والأغطية

ومثل هذه المخاطر المتكررة ، في رأي منصور خالد ، مما يشجع أشواق نميري للإثارة ، فما أراد من التأميم إلا تحلية خطابه في العيد الثاني لثورة مايو . فنميري يمشى بأفكار الآخرين إلى الحافة ويضطرهم ، من موقع السلطة ، أن يتداركوا أنفسهم ويطاردوا أفكارهم الهاربة .

تقيهما : جاء صدم الأزهرى ونميري مع القضاء ، أي مع حراس القانون السائد ، في مطلب كل منهما لبسط سلطته الفردي فوق الجميع . فقد حول الأزهرى بدخوله مجلس السيادة في مايو 1965 منصب رئاسة المجلس الدورية إلى رئاسة ثابتة توليها هو . وظل يحمل بدأب لجعل من هذه الرئاسة الدائمة مركز قوة يترقى بها لتصبح رئاسة فعلية للجمهورية . ففي أكتوبر 1965 تصادم مع المحجوب ، رئيس الوزراء ، حول من يمثل السودان في مؤتمر القمة الأفريقي بأكرا . وقد عاقب الأزهرى المحجوب على عناده في تمسكه بحقه الدستوري في تمثيل السودان بأن طلب من نواب حزبه الاستقالة وطرح صوت ثقة في وزارة المحجوب انتهى إلى إسقاطها . ومن الجهة الأخرى لم يكف نميري ، رئيس الجمهورية ، من تعديل الدستور كلما ضاق على غرائزه في الاستبداد بالحكم والبقاء فيه . فعلى سبيل المثال استصحب انقلاب نميري الإسلامي في 1983 تعديلات على دستور 1973 جعلته إماماً لا رئيساً للجمهورية في دراج معنى الخيرة . فقد استنتت هذه التعديلات الإمامة والبيعة بدلاً عن الاستفتاء وجعلت له الحكم مدى الحياة بدلاً عن الولايات الموقوتة (كان في ثالث ولايته آنذاك) . وقضت تلك التعديلات الدستورية بحكمه من القبر أي أن يوصي بخليفة من بعده . وهي تعديلات شتهاها واضطر إلى تلطيئها ضمن تعديلات أخرى في الدستور ليجيزها مجلس الشعب . ولم يقبل مجلس الشعب بها فحطل نميري دورة انعقاده .

لم يكن الأزهرى أو النميري في شهوتهما للسلطان الفردي بحاجة إلى التذكير « بنقطة » الدستور ، التي هي حيلة خصومهما ، ولا بشبح محكمة الاستئناف العليا . ولذا تحولوا إلى تكتيك سماه منصور خالد ، وهو يتحدث عن حالة نميري ، بـ « الانتقاضنة

« وهو تكتيك » الإرباك وتغيير الفرص في حومة لمباق » والإنقضاضة هي قلب المناضد عليهم أجمعين (أي خصومه و القضاة) . فلن كل الذي يحتاجون به عليه هو القانون وسيادة حكم القانون فسيجئهم بقانون جديد ، جديد في أصوله ومنهجه التطبيقي ، لهذا فلا بد من تغيير وتبديل العاملين فيه . فقد أعطت لائحة قانون مصادر التشريع وقانون القضائية نميري الحق في تعيين وفصل وترقية القضاة كما شاء وأعطاه قانون الأمن المعدل ، المتضمن في القانون الجنائي ، حق خلق محاكم خاصة لمحاكمة من خرجوا على أمن الدولة .

ثالثهما : سعى كلاهما إلى استثمار سياسات القضائية متوسلاً إلى حلفاء من لقضاة الشرعيين . قد التمس الأز هري من السامعين تصديق عزمه على تحقيق الدستور الإسلامي بإشارته إلى حضور الشيخ أبو قصبصة ، قاضي القضاة ، بين لحضور شاهداً على خطوة التمهيدية الأولى لهذا العزم ألا وهي مساواة لقضاة الشرعيين بالمدينين في أحكامهم وتنفيذها وفي شروط خدمتهم . ووضح كما سلف القول أن القضاة الشرعيين ارتلحوا إلى استقلالهم عن القضاء المدني و سطوته وهم أميل لوقفتهم لدى خطبة الأز هري إلى الدعة السياسية راغبين عن خوض نار معارك تشغلهم عن اجتناء ثمرة صراع المساواة الذي دام قرابة القرن وكل نميري يتحدث إلى قضائية مندمجة مطمئنة إلى تنوع الاختصاص في الوحدة . فحتى عام 1991 كان مولانا الجزولي ، في حديثه إلى يحتقد أن اختصاص قضاء الأسرة هام ولا ينبغي أن يشوش على قاضيه باختصاصات أخرى . ومع ذلك ظلت طليقة القضاة الشرعيين متحرجة من مظاهر تغول القضاة المدينين على الترفقات القضائية وهو تغول اضطر القضاة الشرعيين إلى إضراب لاحق في عام 1987

ولم يخرج لنميري قضاة شريعة بحق إلا حين دعم قوانينه السبتمبرية بحالة الطوارئ ومحاكم العدالة الناجزة . فقد خرج له د. المكاشفي طه الكبشي ومحمد حاج نور والمهلاوي الذين ، في قول منصور خالد ، خرجوا من « حماة الخمول » ديناصورات تنب من متحف التاريخ لطبيعي ولم يأت هذا الفريق من قضاة محاكم العدالة الناجزة من قسم الشريعة في القضائية . فقد بدأ د. المكاشفي ود. إبراهيم خالد

المهدي وحاج نور قضاة شرعيين وتحولوا إلى التدريس في الجامعات بينما تحول المهلاوي من القضاء الشرعي إلى لقضاء المدني في آخر السبعينات . وربما كانت هجرتهم من القضاء الشرعي طلباً للرفعة من موضع ذلة مهينة كما رأينا . وربما كانت عودتهم إلى سدة لقضاء بشريعتهم المهجورة هي الفتح المبين ولا ارتباط بعض هؤلاء القضاة بحركة الإخوان المسلمين كل هؤلاء القضاة ، الذين نشؤوا في محنة ومحدودية القضاة والتشريع الإسلامي سياسيين أكثر منهم مهنيين وقد اضطر نميري إلى الاستغناء عنهم حين بدأوا النظر في قضايا طالت بعض رموز النظام وممارستهم الفاسدة . وتفصيل هذا الجانب الخفي من محاكم نميري الناجزة ما ورد في كتاب الدكتور المكشفي طه الكباشي المَعْنُون تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين حقيقة والإثارة (1986) .

الفصل الثالث

الشرعية التقدمية ، الحادثة الرجعية

سنوالي في هذه الكلمة الأخيرة عن القضائية عرض وتفصيل ما أتعق لنا في هذا المبحث من أن الاستعمار قد حل بين الشريعة والخوض في ابتلاء الحادثة التي جاء بها على فوهات المدافع فقد بلغنا الاستعمار الإنجليزي ، كما سبق القول ، بعد طول مكث في الهند كن قرر خلالها أن الشريعة الإسلامية وكافة أعراف النحل الهندية قاصرة عن التحديث أو مصادمة له وستكون زاوية نظرنا هنا الحداث بما كن سيقع لنا من قانون في السودان لو وثق الاستعمار بأن لشريعة أهل الحادثة بما انطوت عليه من إرث قانوني صالح ، ولو أنه اطمأن إلى أن بعض تشريعاتها المثيرة لاعتراض المحققين مما ربما تكلفت الشريعة نفسها ، سماحة منها ، بتعطيلها أو تأويلها من خلال خطابها وجدلها الخاصين فهذا الشغل لتشريعي المستقل الذي يقوم به الفقهاء أصالة عن أنفسهم ، في التزام مجتهد بشريعتهم ، مما كن سيرفع الحرج عن خطط تحديث الشريعة في ظل دولة الاستعمار الكافرة ولو لقيت الشريعة هذا المضمار لطبق نسبياً للاجتهاد في خاصة قومها وشرعهم ، تبتلى لحدثة وتبتلى بها ، لما انتهت إلى هذا التقليد القانوني الخلافي الذي نراه اليوم يصطرع حوله أهل الحدة والتقليد وغيرهما صطرا عاً مخرلاً

برغم إدراك كارولين فلوهر - لوبان أن الشريعة ، كقانون للأسرة ، قد خضعت لأنواع من التقيد في ظل الاستعمار إلا أنها استحسنت كون الإنجليز اعترفوا بها « كنظام قانوني مستقل ذي ذاتية خاصة » فلم تكن للشريعة هذه الميزة في مستعمرات بريطانية أخرى حيث عدما الإنجليز نوعاً من أنواع عوائد الأهالي وأعرافهم أما في السودان فقد تمتعت الشريعة ، في قول فلوهر - لوبان ، « بشبه استقلال » في التشريع والتقاضى وبرغم ما يكون شلب تقدير فلوهر - لوبان هذا من تهوين للتأثير السلبي

من الاستعمار على الشريعة ، إلا أنه تقدير قادها إلى الثناء على هذا لنشاط القانوني الشرعي السوداني كتقليد تضمن تفكيراً تقدماً وجرى تطبيقه بصورة إنسانية . ومع ذلك فإن فلوهر - لويان تدرك أنه كانت ثمة حدود لميل الاستعمار لإرخاء الحنان للشريعة كنظام قانوني فالدليل قائم، كما نقول ، على أن البريطانيين مارسوا ضغطاً عظيمًا على الشريعة لمراجعة أو إصلاح قوانينها الموصوفة بمجافة التحضر مثل الرق ، وزواج القصر ، وبيت الطاعة .

وسيلقي هذا الفصل نظرة عامة على التقليد الثقافي الشرعي السوداني من حيث ابتلائه بالحدثة في شروطها الاستعمارية في دولة الاستعمار أو وريثاتها وقد أخذت الرية هذه الحدثة من الشريعة كل مأخذ وانهت أصولها بأنها مما لا يسع لنداءات العصر وهي ظنون تبطأت بالشريعة من سبر غور الحدثة واستصحابها على وجه مستقيم . وسنعرض مع ذلك لتشريعات المحاكم الشرعية بشأن المرأة والرق ، وهي مظان حرج الشريعة الأكبر ، لنرى كيف أن استحقاق قانونها واستضعاف قضائها لم يحل دونها ودون أن تنصر المرأة ما وسعها وأن تشرع لحالة الحرية الأصل في الإنسان بغير لجاج . وسنرى أن ما قصرت الشريعة عن تحقيقه في هذه المضامير مما يمكن رده إلى سوء الظن بها والكيد لها لا لعب في قانونها أو في كفاءة قصتها

الرق : رمى الاستعمار الشريعة بدانه وانسل

كان موقف الاستعمار من الشريعة في أمرين أحلاهما مر فقد كن يريد من جهة أن يرضي ولاية الشل في بريطانيا الذين يريدون للرق أن يلغى جملة واحدة وفوراً حسب منطق المهمة الاستعمارية المعروفة من تمدين للأهالي ونزع التوحش عنهم . وكان من بين موظفي حكومة السودان الإنجليز أنفسهم من عينه على أداء الحكومة في هذا لخصوص . فقد شنكى مفتش زراعة بقية الباقوة بشمال السودان عام 1923 - 1924 لحكومة السودانية إلى عصابة محاربة الرقيق بصورة إلى عصابة الأمم ، لأنها تقاعست عن إلغاء الرق كما تشتهي دوائر لوبي محاربة الرق المتنعة في بريطانيا . أما حكومة السودان ، من الجهة الأخرى ، فقد تحكمت في خطواتها لإلغاء الرق ضرورات الإدارة . فقد خشيت الحكومة أن يؤدي الإلغاء الشامل المعجل للرق إلى ضعضة سلطانها في بلد يقوم قتصاده على الزراعة ، التي يقوم بها الرقيق وكان

أكثر ما ضاقت به الحكومة هو قلم محاربة الرقيق الذي أنشأته الحكومة الإنجليزية في مصر وأصبح القلم ، وهو في معزل عن تأثير الخرطوم ، رقيباً حصي للحكومة كل خطوة ارتدت فيها عن الحرب الدقيقة للرق . وكان السير ونجت ، الحاكم العام للسودان ، يتحائل على قلم الرق فقد تعذر عن هذه الحرب المستقيمة للرق بالتلويح بخطر حركات « لنبي عيسى » ، التي تعقب المهدي في التقليد الإسلامي ، والتي تنالت في الاندلاع في وجه الإدارة الاستعمارية وعزا ونجت نشوء هذه الحركات إلى غلواء نشاط قلم الرقيق الذي اتهمه بأنه يريد إرضاء « قاعة إكستر » التي هي محقل لوبي محاربة الرق في لندن . وكان ونجت للقلم بالمرصاد لا يني بربط لمشروعات لقلم لإفشالها فقد أفضل مشروعه لإنشاء بئوت يأوي إليها الرقيق الذي تحرر قبل أن يبدأ في عمر متأخر حياة الحرية الصعبة لمن لم يبدأ بها في الصغر . و انتهى صراع ونجت وقلم الرقيق بهزيمة الأخير الذي جاء في 1910 منقولاً حسيماً كسيراً إلى الخرطوم كمصلحة من مصالح الحكومة العادية .

ووقعت الشريعة ضحية لهذه السياسة الاستعمارية « الانتهازية » حيال الرق ولما لم تكن الحكومة في عجلة من أمرها بشأن إلغاء الرق فقد خولت الحكومة القضاة الشرعيين أن ينصحوا الرقيق بالعودة إلى أسيادهم لقاء ضمان أن يقوا معاملة حسنة وكان بوسع هؤلاء لقضاء استخدام العصا بجانب الجزرة مع هؤلاء الرقيق مثل تهديدهم بالحبس في السجن بتهمة التشرد

كما درس أحمد العوض مسكجاً مسألة تحرير النساء الخدم وخلص بجدارة إلى أنه قد نشأ في واقع الأمر - من جراء تراخي الإدارة البريطانية في إلغاء الرق بصورة تامة - حلف وثيق بين الرجال المستعمرين في الحكومة والرجال المستعمرين من ملاك الرقيق أدى إلى البطء في إجراءات تحرير أولئك التعيسات فقد أراد الأهالي من أسياد الرقيق الاحتفاظ بجواربهم وبيبيدهم للعمل الزراعي في حين خشي المستعمرون أنه إذا تحررت هؤلاء النساء والرجال فسينطلقون من عقال العبودية ويهييمون على وجوههم في المجتمع وسيشكلون خطراً على الأمن والأخلاق .

رأى المستعمرون أن الشريعة مما شرع للرق كممارسة قانونية ومع ذلك رأوا أن يخضوا الطرف عن هذا الجانب من الشريعة الذي يتعارض مع مهمتهم التمدينية

المزعومة . ولم يحملها المستعمرون على تعطيل هذا الجانب في تشريعها إلا بمقدار وتبنى الإنجليز عدة طرق للتأقلم على هذا النهج الانتهازي من تعادي تقحم الرق فهم قد حجروا على المحاكم الشريعة النظر في جملة من القضايا التي للرق أو الرقيق فيها طرف فقد وجهت الإدارة الاستعمارية قضاة الشرع منذ عام 1907 ألا يشملوا الرقيق ضمن التركات المعروضة على محاكمهم . كما استبعد الإنجليز المحكمة الشرعية من النظر في القضايا التي قد تنشأ بين الورثة حول ملكية رقيق ما رضي أن يبقى مع أسرة سيده المتوفى من الجهة الأخرى اختصت الحكومة المعتشين الإنجليز ، دون قضاة الشرع ، بنظر لقضايا التي يرفعها الجنود يطالبون برد أخت أو قريبة من ربة الرق واختصر دور القضاة الشرعيين في مثل هذه القضايا على الشهادة بمصادقية قسائم الزواج التي تقدم بها الأطراف . كما سألت الحكومة مديري المديرية أن يحكموا دون غيرهم في القضايا التي يطلب فيها سيد رقيق أن يرث رقيقه المتوفى . وجرى توجيه المحاكم الشرعية في 1919 أن تعتبر الحرية هي الوضع الشرعي حين تنظر في قضايا الزواج والولاية على القصر ولم يثبت عن القضاة مقاومة لهذه الإجراءات تجيز لنا وصمهم أو وصم الشريعة بالتعلق العقدي بفقده ولى زملته

لقد تبنى لقضاة سياسة إلغاء الرق متى ما عرضت المسألة أمامهم ومتى ما تمتعوا بحرية إصدار قوانينهم المخصصة لمعالجتها ففي وقت باكر في 1902 وجه قاضي القضاة محاكم الشريعة أن تحتاط وتحذر وتدقق في الإثبات حين تنظر في قضية يدعي فيها رجل أن جاريته هي زوجته أيضاً فقد وجه قاضي لقضاة المحكمة أن تنظر بحناية لتأكد من صحة أوراق عتقه لها وزواجه بها ومن جهة مقدم لصدق ومتأخره خاصة فإذا صحت للمحكمة هذه الأوراق حكمت له مخرجة عليه ، بعد أن تقدر له مقدار تكلفة معيشتها ، أن يحسن إليها . علاوة على أن المنشور الشرعي رقم 2 ، الصادر في حوالى 1902 ، قرر أنه لا يمكن لرجل أن يدعي ملكية خادمته التي جرى منحها ورقة الحرية وجاءت بعض هذه المنشورات بما يخالف صريح الشريعة . فالمنشور رقم 7 ، الصادر حوالى 1906 ، أعطى الرقيق الحق في وراثة أسبادهم .

كل قضاة الشرع راغبين في التعاون لبناء مع الإنجليز لتنفيذ سياسة إلغاء الرق . فقد أدرك هؤلاء القضاة أمرين اثنين بدر اكا جيداً . الأول وهو أن الرق قانوني في

شريعتهم مهما تلطفا في أمره . والأمر الثاني أن حيلتهما القانونية قليلة جدًا في وجود الاستعمار وسطوته فقد قبلوا من جانبهم ، مكرهين بالطبع ، أن تقتصر الشريعة على قضاء الأسرة . والحق أنه لم يكن لهم رأيًا في ذلك . فقد جرى تعليمهم وتدريبهم وتعيينهم في سلك لقضاء على أنهم قضاة أحوال شخصية لا غير ولم يشاكسوا الدولة في ترتيباتها ، التي تقدم فيها رجلًا وتجرح أخرى ، لإلغاء الرق . وأخذوا في التشريع لذلك الإلغاء المتراحي و بصفاء مباركة الشريعة له فقد قبلوا بخير ضجر أن تصدر تشريعتهم باعتبار أن الحرية هي الوضع الطبيعي للناس وكانت أسطع عبارة شرعية تضمنت هذا الاعتبار هو الحكم رقم 65 لعام 1902 الذي أصدره القاضي محمد لحضري ، قاضي شرعي دنقلا وظل القضاة يأخذون بهذا الاعتبار والحكم حتى وقت متأخر من عام 1983 و 1984 في القضايا القليلة التي توافق فيها مدعون بطلب حقوق مترتبة على حالة الرق مثل الذي طلب وراثته متوفٍ لأن أباه كان يمتلك أم المتوفي وتسمى به (جريدة آخر خبر 7.24 . 1995) . غير أن باحثًا حجة في القانون مثل الدكتور عبد الله النعيم ما يزال يرى إلغاء الرق هو إنجاز أملاه القانون الاستعمار العثماني وأن الشريعة في السودان لم تعتبر مسألة الرق بجدية أو مثابرة .

ولم يمنع استمزاز القضاة الشرعيين لمقتضى الحداثة أن يرسموا بقوة الخط الفاصل بين شريعتهم والحداثات التي قد تعسد منطق الشريعة أو تطيح به . وكثيراً ما أبوا بصورة مقعنة عن منطق شريعتهم وكيفية الولاء له في خضم الحداثات فقد عبر قاضي القضاة في رسالة إلى السكرتير القضائي عن عدم ارتياحه للصدام الناشئ بين الحقوق التي تمتع بها الأرقاء السابقون ممن نالوا ورقة الحرية ، وبين عقود الزواج الإسلامية . وكان أكثر همهم أن الجارية التي تحررت عن طريق مثل تلك الورقة ربما اعترفت بأنها كانت من ضمن ما ملكت أيمن سيدها المعروف في حين تكذب أبوتها لولدها . وهو تكذيب يترتب عليه أن يصبح هذا الولد ابن سفاوح وهو وضع منكر في الشريعة التي أصل منطقها تنظيم العلائق الجنسية بصورة توصل الباب نهائياً أمام وضعية السفاحية . ولذا فالشريعة بإطلاق تحكم للأب متى ادعى بنيه عن زواج ما . فأخشى ما يخشاه قاضي القضاة أن تستغل ورقة الحرية لطرئة استغلالاً سيئاً في النزاعات العائلية مما يقود إلى فوضى النسبة في عقود الزواج

أمن رد لسكرتير لقضائي على وجاهة الممالة التي أثارها قاضي القضاة . غير أنه أضاف أن قول القاضي في المسألة مما يستوجب الأخذ الحذر . فشرعية البتة ، في قول السكرتير القضائي ، هي آخر ما يطرأ على ذهن أسيد الرقيق الذين غاية همهم ادعاء بنوة جواربهم لاستغلالهم في أشغالهم الزراعية وغيرها . غير أن قاضي لقضاة ظل يلح على النسبة وشرعيتها في المسألة . وحين ينس من قبول الإنجليز لحجته مال في 1926 لإعفاء محاكمه الشرعية من النظر في نزاعات أبوة ولد لجواري بالكلية فاختصاص المحكمة ، في نظر قاضي القضاة ، هو الأولاد لشرعيون ولا نظر لها في وضع لا يضع شرعية النسب نصب عينيه . غير أن لحكومة عادت للتأمين على سداد المسألة المثارة كما هو واضح في منشورين لقاضي القضاة في عامي 1926 و 1936 .

لوم المحكمة الشرعية على بطء خطى الحكومة في تحرير الرقيق هو لوم في غير موضعه إلى حد كبير . فأهل هذا الزعم ينعمون أن الإنجليز أخذوا زمام مبادرة مراجعة اختصاص المحكمة الشريعة بشأن الرق . وكنت أحكام لقضاة الشرعيين في هذه الجهة ثمرة لهذا الاختصاص الذي ارتضاه لهم الإنجليز . فقد ستنكر أحمد العوض سكتجا مثلاً بحالة نزاعات لسادة والأرقاء إلى المحكمة الشرعية التي تعكس أن القضاة اعتبروها نزاعات عائلية معتادة . وكان بوسع الإنجليز ، إذا صح منهم العزم في تحرير الرقيق ، أن يعرفوا تلك النزاعات تعريفاً مختلفاً وهو ما لم يفعلوه . فقد كانوا هم من رغب في استبطاء تحرير الرقيق ، وبالذات النساء منهم ، خشية أن ينزلن في حمأة الرذيلة في المدن فلم يكن نظر لقضاة في قضايا السادة والرقيق أمراً مستغنياً فيه برأي أو قرار . وكان الإنجليز قد اختاروا لهم هذا الاختصاص ولو منعه عنهم لقبولوا به قبولهم بأمور أخرى كثيرة .

أن الدراس المنصف لا بد أن ينحى باللائمة على الحكومة الإنجليزية في السودان لجريرة أقدامها دون التحرير الشامل للرقيق والشواهد على صدق هذه اللائمة عديدة فقد تحللت باتقاء ثورة الأهالي العرب عليها لأنهم سيجدون التحرير النالجز للرقيق نهباً لحقوقهم . كما شاع بين موظفي الإدارة الاستعمارية أن رق السودان ألطف وأرق عما عده . ومن ذلك أنهم تفاؤوا بصورة مستقيمة استخدم كلمة « عبد » في خطابهم واثروا عليها كلمة « خادم منزلي » حتى يديروا بوجههم إلى الجهة الأخرى من تبعه

الإقرار بالعبودية . ولذا ربما صح القول أن جعل المحكمة الشرعية مختصة بقضايا الجوارى بواسطة الإنجليز إنما كانت خطوة ناسبت الإنجليز المحججين عن إنفاذ أمر الرق إلى غايته . فقد كان بوسعهم دائماً تبرير تبطلوهم في إنفاذ إلغاء الرق بأن الإسلام والمسلمين وشريعتهما قد قيدتا أيديهم وأبطلت بهم .

بيت الطاعة : شرعه وسياسته

لم يجد مبدأ بيت الطاعة ، الذي يخول للمحكمة رد الزوجة الناشز إلى بيت الزوجية ، قبولاً من الإنجليز وأصدروا توجيههم للسلطات المدنية والإدارية في لقضائية ، التي كلفت بتنفيذ الأحكام التي يصدرها قضاة الشرع ، أن يمتنعوا عن تنفيذ حكم بيت الطاعة متى ما أعدوا الزوجة ثلاث مرات ومازالت تهجر بيت الزوجية كما اعتبرت تلك السلطات وقوع حكم الطاعة متى صافحت الزوجة الزوج أمام المحاكم ولا تتدخل تلك السلطات بما يحدث متى ترك الزوجان قاعة المحكمة واستوجب هذا التوجيه على الزوج أن يرفع قضية جديدة إذا ما هجرته زوجته بعد الإرجاع الثالث لها . ولم يقل قاضي القضاة بقصر إرجاع الزوجة الناشز على مرات ثلاث تتفرض الحكومة يدها عن المسألة بعدها . فقد احتج أن هذا القصر غير معمول به في مصر ولا جدل أن حمل الزوجة حملاً للرجوع إلى بيت الزوج ما يزال من المسائل الشائكة في زمننا وتحتاج لنظر شرعي دقيق بصير . وقد رأينا قبساً من هذا النظر حين استقل قضاة الشرع بقسمهم ونفوا هيمنة القسم المدني بمقتضى قانون المحاكم الشرعية لعام 1967 . فقد جاءت موجاتهم بشأن هذا الإرجاع القسري حانية رصينة ، كما سنرى .

كل لقضاة الشرع أيضاً نظرات اجتماعية ثاقبة في مسألة بيت الطاعة فقد اعتقدوا أن بطريكية العائلة ، التي هي سلطة الرجال ، ربما كانت سبباً قوياً في نشوز الزوجة . ولذا كل من رأي قضاة الشرع أن الحكم ببيت الطاعة موجه بالفعل إلى هذه السلطة التي قد تصد ما بين الزوجين لخصومة لا أصل لها في سكونهم أحدهما إلى الآخر . وكان من رأيهم أن حكم الطاعة قد يخرج الزوج المتهم بالنشوز من حرج أن ترى كمن يعضل زوجها على قبيلها . وهناك حالات عديدة دالة على سداد هذه النظرة الاجتماعية الثاقبة للقضاة الشرعيين . غير أن ما أحتج عليه قاضي القضاة بشأن

أحكام بيت الطاعة فهو عن زوجات رفضن العلاقة الزوجية بأبواء وشم على ما يظهر من نصوص القضايا المنشورة

وصفوة القول أننا لا ينبغي نعد قضاة الشرع مجردين من الحساسية تجاه لفظظة التي ينطوي عليها حكم بيت الطاعة فحس أكثرهم بالحيف على لنساء كن كبيراً وقد نصر و هن كثيراً في أحكامهم حتى سماهم الرجال ، المستنكرين لوقوفهم بجانب نساءهم ، ب « قضاة النسوان » وسنرى عن قريب في هذا البحث جوانب من الشريعة اجتهد فيها القضاة الشرعيون اجتهداً توافقوا فيه مع عصرهم واستحقوا ثناء من درسوا عملهم هذا . وقد نصيب فهماً أفضل لأريحية لقضاة الشرعيين إذا حملنا شكوى القضاة الشرعيين بخصوص أحكام بيت الطاعة وقصرها على ثلاث تنفيذات وغيرها محمل الاحتجاج على المحاكم المدنية الطاغية في القضائية ، التي اتفق لها تنفيذ أحكام الطاعة ، لا محمل أنه استهانة من القضاة بحقوق النساء وليس أدل على ذلك من أنه غالباً ما اتصل إلحاح لقضاة على حكم بيت الطاعة ، الذي يموه أهل لحدثة ، بشكواهم بطغيان قسم المدني عليهم وتنفيذه أحكام المحكمة الشرعية دونهم ولم يشفع لهم حتاجهم الأزلي على هذا الضيم عند المرحوم محمود محمد طه ، في خصومته الطويلة معهم ، الذي عد عجز قضاة الشرع عن تنفيذ أحكامهم نقصاً معيناً لأنه من باب الإيمان ببعض الكتاب . وظلت لشكوى من مصادرة حق التنفيذ من المحكمة الشرعية بيد القضاة ففي مؤتمر عام للقضاة عام 1974 حضره الرئيس نميري ، وقد أعيد توحيد القضائية تحت سلطة رئيس القضاة المدني ، اشتكى فاض شرعي من قرار كان نميري قد أصدره بعدم تنفيذ أحكام بيت الطاعة وقال المشتكى أن هذا يؤدي إلى إزدياد حالات النشوز التي تعلق المرأة فلا هي زوجة ولا هي طالق

وقد مال القضاة إلى اللطف في أخذ حكم بيت الطاعة حين تمتع قسمهم باستقلاله الذاتي في إطار القضائية بفضل التعديل الدستوري في 1966 الذي جعل القسم لشرعي مسؤولاً مباشرة إلى مجلس سيادة . وكلن أميز ما في قانون المحاكم الشرعية 1967 هو منح المحاكم الشرعية سلطات مدنية وجنائية لتنفيذ حكم الطاعة بموجب اللائحة الشرعية لإجراءات التنفيذ لعام 1968 ولما أصبح تنفيذ الطاعة من اختصاص القضاة لم يستبدوا بالأمر . ولم تبدر من القضاة غلظة أو ترويعاً في إنفاذ

حكم الطاعة . فقد قضت تلك اللائحة بأن يجري تنفيذ حكم بيت الطاعة برفق بمنح المرأة التي حكم عليها بالطاعة أسبوعاً لتقبل الحكم والتهيئة لحيثها مع زوجها . فلن نقضى الأسبوع ولم تعد أمرت المحكمة باعتقالها وإعادتها بالقوة . فإذا هجرت زوجها مرة ثانية وجب على الزوج رفع قضية جديدة خلال ستة شهور من تاريخه . وهكذا لم يغير لقضاة الشرع حين أل إليهم أمر تنفيذ بيت الطاعة شيئاً ذا بال في الممارسة السابقة التي استنتها الاستعمار . وهذه سماحة مشهودة فيمن ارتفع عن كاهله المتطفلون على خاصة أمره وشرعه

وتجدد خطاب حكم الطاعة بعد وصول نميري للحكم في 1969 بواسطة انقلاب يساري أراد محو مكاسب الحلف الإسلامي ، الموصوف بالرجعية من خصومه ، بعيد قيام ثورة أكتوبر في 1964 وكان ضمن خسائر القضاة في حملة اليسار الانتقامية هو قرار نميري بتجديد أحكام الطاعة التي تنتظر التنفيذ . وكتب قاضي القضاة يحتج على قرار دولة نميري بشل بيت الطاعة بأدب ثعلبي اشتهروا به في أوقات الغلب والتقية كما مر ذكره . فبعد أن أبدى القاضي استعداد محاكمه لتنفيذ إرادة الحكومة في إلغاء بيت الطاعة التمس منها بيان أمر أو أمرين . فقد نبه إلى أن أحكام بيت الطاعة فاشية في بلاد العرب والمسلمين وكفه يريد أن يوحى أن السودان ، وهو على هامش مهمل من تلك البلدان ، إنما يأتي أمراً إذا بإلغاء بيت الطاعة . ونقل القاضي للحكومة أنه شرع في إلغاء تنفيذ بيت الطاعة بالفعل بعد استعراض القضايا التي في بابه وقد وجدها غيضاً من فيض مما ينتظر محاكمه من قضايا . وهذه طريقة ثعلبية أخرى للقول أن قرار الحكومة هو زوبعة في فئجان

وقد استنقلت فلوهر لوبلن قرار نميري بتعطيل أحكام الطاعة . فقد كانت أعجبت دائماً بالطريقة التي تطور بها قانون الأحوال لشخصية في السودان نحو إكرام المرأة وإنصافها بمبادرة إبداعية مهيبة للقضاة الشرعيين أخذت في الاعتبار شروط العصر لمساوية والاجتماعية وبناء على ذلك رأت قرار نميري أول صور التطفل من حكومة علمانية تحل في الشريعة بخير وسيط القضاة الشرعيين ونهت إلى ما جره القرار من خلط وما انطوي عليه القضاة من خذلان من جزائه . وسيكون لوم القضاة لشرعيين على شكواهم من هذا القرار « التقدمي » للنميري صعباً . فمن العسير بقاعهم « بتقدمية » هذا القرار لأنهم يردونه إلى سياق صراع طويل بينهم وبين

لقضاة المدنيين . ولم يكن القرار ، في نظرهم ، صراعاً بين التقدمية والرجعية وإنما حول السلطات والموارد والميزات في القضائية الاستعمارية المزدوجة كما رأينا . وقد وقع هذا القرار الموصوف بالتقدمية في إطار حملة « ثأرية » يسارية أرادت أن ترد لقضائية إلى سابق عهدها وتنتزع من القسم الشرعي استقلالته التي نالها في 1967 كثمرة حلف سياسي آخر سبق .

الاعراف الجائرة والشرعية المسحاة

أتينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب على قناعة الإنجليز أن العرف هو أدنى لحياة أهل القبائل السودانية من الشريعة و هي قناعة تأذى منها المجتمع الريفي فقد تترتب عليها نشوء حلف سياسي بين رجال النطراكية الأتوية العائلية السودانية ورجال الإدارة الإنجليزية فتعويض الإنجليز للبطراكية الرجالية ، ممثلة في الإدارة الأهلية ومحاكمها ، النظر في قضايا النساء ضد ذكور البطراكية ، كان بمثابة تنصل منهم عن النساء اللاتي زعموا أنهم ما جاءوا من أقاليم الأرض إلا لتحريرهن ، ضمن طوائف أخرى ، من استبداد الرجل الشرقي وقد سبق الحديث لنا عن هذا الحلف حين عرضنا لجرجرة الإنجليز أرجلهم دون إنفاذ إلغاء الرق لخشيتهم غضبة هذه لبطراكية إذا أوديت فيما ملكت إيمتها وهذا تنصل وصفه الدكتور محمود محمداني بأنه « استسلام استعماري » كف به المستعمرون يدهم عن إنجاز مهمتهم التهذيبية المعلنة وقد احتاج الإنجليز لهذا الميثاق مع الرجال المستعمرين لأنهم كانوا خاضعين حرباً صعبة ضد نظام المهدي في السودان ، ولم تدع لهم البلاد بعد مما أخافهم من التورط في مشروعات حدثية غير مأمونة العواقب .

بوضع نساء قبائل الريف تحت رحمة الأعراف يكون الإنجليز قد خضعوا لقلوب أقل شفقة بهم من الشريعة . ومعلوم أن البطراكية ذات مروعة مشهودة في صون بيضات خدرها ، النساء ، بمظاهرتهم على الأزواج والقيام بأمرهن وأطفالهن متى تقاعص الزوج أو هجر . غير أن هذه البطراكية لن تأذن لهن بحسم خلافاتهن الأسرية ، سواء مع بطراكيتهن أو بطراكية الزوج ، خارج منطوق الموائد التي راكمتها وتمتلك وحدها حق تفسيرها . والعادة والشرعية كثيراً ما اقترقا بشأن حقوق النساء وغالبا ما كانت الشريعة هي القانون الذكي المنصف للمرأة فالمرأة محرومة

من الإرث ، الذي هو حق لها في الشريعة ، بين جماعات مسلمة كثيرة في السودان باعتبار أنها تستظل بضمن البطراكية الاجتماعي . فإذا أردت المرأة هذا الضمان كفت عن طلب الإرث تحمله إلى زوج غير مأمون العواقب . وقد بلغت هذه العقيدة لبطراكية مبلغاً شائعاً حتى أن أحد الرجال قد استغرب لحكم القاضي الشرعي بإرث لأخته قائلاً أن هذا ليس من الإسلام في شيء وإنما هو إسلام بدع جاءت به الخرطوم . وقد جرى تنبيه الإدارة البريطانية لجمال الشريعة وبؤس الأعراف حيال فقه المرأة منذ 1927 حين بدأ التفكير والإعداد للإدارة الأهلية . وقد جاءت مقالة للسيد محمد أحمد أبو رنات ، الرئيس الأسبق للقضاة ، بحشد من الأعراف القبلية التي تعارق الشرع وتقتنت على النساء . فبين الجماعات السودانية من تقسم الإرث بواسطة مجلس عائلي لا تراعى فيه الأنصبة الشرعية الإسلامية المعروفة للأبناء والبنات .

كانت المحكمة الشرعية رائدة في حفظ حقوق لنساء من إفتئات البطراكية ولم يتخلف عن هذه الريادة حتى أولئك العلماء الشرعيين المحليين الذين عينتهم الحكومة في المحاكم القبلية الأهلية تسويجاً لخطتها في التخلص من المحاكم الشرعية في الريف القبلي . وهي لخطه التي رأينا القضاة يناصبونها العداء لمنحها زعماء القبائل سلطة شرعية لم يتأهلوا لها . فقد ردت المحكمة الشرعية الإرث لإمرتين حرمتها منه أعراف البطراكية في القضية المعروفة بورثة أحمد خضر نقد ضد ورثة نعيمة لخضر . كما حكم عالم شرعي عضو في محكمة للإدارة الأهلية ضد ممارسة لأهله لا تعترف للمرأة بحق في المال متى ما تزوجت وكان مالها مما يقسمه أخوتها . وكانت لنساء يحملن مظالمهن من العرف إلى المحاكم الشرعية أو إلى العلماء المحليين في المحاكم الشرعية . وقد حكم أحد هؤلاء العلماء بطلان عادة حرمان المطلقة من ورثة زوجها متى مات ولم تكمل عدتها . كما حكمت محكمة شرعية لامرأة استظلمت من عادة قبلية في المهور فالزوجة في هذه الجماعة السودانية تعطى بعض البقر كجزء من مهرها . ولن تملك الزوجة هذه البقرات إلا إذا ولدت لبطلها . فإذا لم تلد ظلت تتمتع بلبن البقرات ووبرها من غير امتلاك لها . وتقدمت زوجة لم تلد لزوجها للمحكمة الشرعية تحتج على هذه العادة . ونظرت المحكمة في الأمر واستحسنّت العادة بعد أن بطلت اشتراط الولادة تمليك الزوجة ما هو حق لها .

ولم تكن البطراكية في الريف و غير الريف لتأخذ حتى بنفاد بعض التشريعات لتقديمية للمحكمة الشرعية . فقد قضى المنشور الشرعي رقم 54 لعام 1960 أن يتأكد المأذون من أن القناة التي جاء لعقد زوجها راضية عن هذه الترتيب غير أن المأذون كن سبائي إلى فضاء عقد الزواج الذي تسبطر عليه البطراكية . ولن يجد المأذون في نفسه الشجاعة ليسأل ذكور العائلة أن يلقى فتاتهم فيستوضحها جلبة الأمر . وحتى على افتراض لقله بها ، وهو أمر بعيد ، فإنه سيجد العروس غير راغبة في الإفصاح بذات خيارها لتقل فعل ذلك تحت سمع البطراكية الصماء وبصرها . ومع أننا لم نبلغ من تقديمية التشريع رقم 54 (1960) شيئاً مذكوراً إلا أن أثره التحرري في قول ،الدكتورة دينا شيخ الدين ، قد مس النساء حتى في القرى النائية . وأهم من ذلك كله أنه قد أخلف العائلة البطراكية من أن تستهتر بر غائب نساتهن بحملهن حملاً إلى الزواج بمن لا رغبة لهن فيه فالأب ورهطه ، في قول دينا عثمان شيخ الدين ، سيعملون حسبهم جيداً لتفادي حرج أن تشق عليهم فتاتهم عصا الطاعة بالظهور في محكمة تحترض على زواج رتبوه .

كنت نساء الريف سابقات إلى اكتشاف عدل الشريعة وظلم العادة . فقد سحت إلى التماس عدل الشريعة نساء كثيرات قبل تعيين الإدارة البريطانية للإدارة الأهلية في العشرينات وقد أحصى أبو رنات أن القاضي الشرعي بين المسيحية لحمر في كردفان نظر في 18% من النزاعات الأسرية في وقت باكر هو عام 1918 وقد حملت النساء ظلامتهن حتى إلى المفتشين الإنجليز في أماكن لم تطأها بعد المحاكم الشرعية وقد تخطين بذلك نظم أجلاويد القبيلة والبطراكية المؤسسية وغير المؤسسية فقد استغرب ريجنالد ديفز ، مفتش المركز البريطاني ذو الخبرات المميزة في الإدارة الأهلية التي صبها في كتاب عنوانه على ظهر جمل ، لدعوة أحد سادة القوم في قبيلته له أن ينظر في بعض النزاعات الأسرية بين أهله ونسلهم وواضح من هذا أن النساء المتظلمات من عرف العشيرة قد أردن لنزاعتهن الأسرية أن تُنظر في غير محكمة العشيرة وعرفها . وأعترف هذا لميد في قومه للمستر ديفز أنه محتار في الذي لتبس بنسائهم قائلاً . «تريد نساء هذه الأيام أن يتقدمن الرجال في المشي». وقد أخذت قوة

عارضة هؤلاء النساء ديعز نفسه أخذاً فقال . « ليس على وجوه النساء اللاتي جنن للطلاق من أزواجهن مسحة من استدلال أو انخزال »

وكل صراع الشريعة والعادة مما أدركته لنساء ونفذ إلى وعيهم بالعدل وألهم طلبهن له . وكاد حكم في نزاع أسري ما أن يتسبب في تكثير صفو الأمن، لأن مفتش المركز قد أخذ برأي مجلس قبلي مهماً لحكم سبق أن صدر عن قاض شرعي في هذا الشأن الأسري . ولم تتأخر النساء عن نداء التقاضي أمام المحكمة لشرعية فالإحصاءات أوضحت أن نصيب المحكمة الشرعية من القضايا الأسرية كان ضعيف نصيب المحكمة الأهلية . وقد حدث هذا حتى حين صيقت الحكومة على المحاكم الشرعية فألغت بعضها وصيقت حنصلص الذي تبقى منها بين القبائل لتشجيع نمو المحاكم الأهلية وازدهارها وقد أذهل هذا لنشاط قضائي للمحكمة الشرعية الإنجليز عن الحق . فقد أقر إداري إنجليزي أن الحمر ، في كردفلن ، يملعون في أخذ قضايهم إلى محاكمهم الأهلية . وراح يبرر « تمرد » الحمر على محكمتهم الأهلية بقول زائف مثل قوله أنه لا مشاحة أن الحمر يريدون لمحكمتهم الأهلية أن تنظر قضايهم إلا أنهم لا يمكنهم مع ذلك ، غفال وجود محكمة شرعية . وأضاف أن الحمر ربما لم يعرفوا أيضاً أن محكمتهم الأهلية مختصة في النظر في النزاعات العائلية . وهذا تزيين وعقلنة زائفة للأمر . فكيف حدث أن الحمر لم يعلموا أن محكمتهم الأهلية ذات اختصاص في النزاعات الأسرية في حين كان وجود هذا الاختصاص ، كإرث قبلي ، هو الذي روج له الإنجليز لكي يلغوا محاكم الشريعة من الريف حتى يردوه إلى أهله . لقد تعدى هذا الإداري الإنجليز أن يحمل ملحوظته محلها المنطقي . وهو أن الحمر ونساءهم بخاصة هم خصوم أنكباء وسيختارون من بين المحاكم والقوانين تلك التي ستحكم لهم لا عليهم . فهؤلاء المتنازعون الأنكباء أحرص على النصر في القضية منهم على الحفاظ على تقاليد حمر المزعومة .

لم يسم الرجال السودانيون القاضي الشرعي بـ « قاضي النسوان » اعتباراً فقد رأوا أن محكمته وشرعه أعدل بالنساء من أعراف العشيرة وقد سمعنا بعضهم يصف المحكمة الشرعية بالخروج من الدين جملة واحدة ، أي الدين الذي يفارق الشرع ويواطيء أغراض البطرارية . وقد بلغ غضب هذه البطرارية على المحكمة الشرعية حداً أن جماعة ما طردت أحد القضاة الشرعيين من بلدهم . وقد جاء خبر هذا الحنف

بحق قضية الشرع في كتاب ترمقهم المعنون الإسلام في السودان . والتفسير الذي ساد قبل في تفسير هذه الحادثة نظر إلى أطروحة ترمقهم نفسه التي قالت بأن الذي يسود في ريف السودان هو الإسلام الشعبي الذي هو شيء غير الإسلام الأرثوذكسي ، أي الشرعاني ، الذي هو مدار المحاكم الشرعية وهذا تفسير يرد علف الرجال بحق القاضي الشرعي إلى الشذوذ الفكري للمحكمة الشرعية وقاضيتها في أرض القبائل التي تعتنق الإسلام الشعبي . وسيبرز قصور هذا التفسير إذا بدأنا باعتبار مصالح لبطراكية التي رأينا كيف أصابها الحرج مع نسلها ، اللاني خرجن من أطر ومقتضى الأعراف ، وسعين إلى العدل من المحكمة الشرعية . فقد تكبد القاضي الشرعي ما تكبد من علف وإزاء لا لشذوذ ثقافي بل لأنه جاء إلى ساحة نزاع ثقافية واجتماعية بين البطراكية و « بروليتارياتها » من النساء وغير النساء . وكلن من سوء حظ القاضي المزجور أنه جاء إليها بقتون التزم جالب هذه البروليتاريا .

كيف جعلوا من حديث الحادثة حديث خرافة

لم يكشف القضاة الشرعيون عن قدرة حسنة للاستجابة في أحكامهم للتغير الاجتماعي والأسري فحسب ، بل إنهم وظفوا بسخاء مصادر شرعية دقيقة في فقهم لامتلاك ناصية ذلك التغيير فقد وظفوا آلة التخيير ، وهو ختيار القاضي للرأي الذي يناسب ظرفه وحكمه من جملة الآراء التي جاءت في الشأن نفسه في مختلف المذاهب الشرعية وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك فقد أعطى المنشور الشرعي رقم 17 (1915) المرأة حق الطلاق أمام المحكمة وكلن هذا حدثا لأنه ترخيص غير مسبوق في العالم الإسلامي . فبمقتضى هذا المنشور يمكن للزوجة طلب الطلاق من زوجها خشية منها أن تنزلق في الرزيلة متى ما هجرها زوجها لعام أو أكثر ويمكن للزوجة أيضا أن تطلب الطلاق للضرر الذي اقتصر أساسا على الأذى لجسدي . وقد توسع لشارع في عام 1970 في فهم الأذى ليشمل المعنوي أيضا وكما هو متوقع فقد شتجر الخلاف مجددا بين المحكمة الشرعية والمدنية حول طبيعة الأدلة التي تقيم بها الزوجة حجة لضرر ومن المفهوم ، في سياق ما عرفنا من تباعض المحكمتين ، أن ترفض المحكمة الشرعية طوائف الأدلة التي تثبت أمام المحكمة المدنية . غير أنهم عادوا للإقرار بشرعية تلك الأدلة ولكن بعد مضي نصف قرن بحاله فصدر المنشور

لشرعي رقم 59 (1973) الذي قضى بأن تأخذ المحكمة الشرعية بدليل المحكمة المدنية بشأن الضرر .

وقد مالت لسلطات لشرعية إلى الأخذ بالتخيير كلما غشيت المجتمع روح ليبرالية وأذن بإنصاف المرأة . فقد استقى المنشور الشرعي رقم 17 من المذهب المالكي - الذي عليه معظم أهل السودان- وليس من المذهب الحنفي الذي هو عقيدة الدولة ومحاكمها الشرعية وعلى خلاف المذهب الحنفي ، فإن المذهب المالكي يأخذ في الحساب سوء معاملة الزوجة كسبب للطلاق وبالمثل فقد تخير القضاة الشرعيون رأي المالكية في مسألة حصانة الأطفال ورعايتهم فالمالكية ، خلافا للحنفية ، يلذنون للأم بحضنة أطفالها حتى يبلغ الولد سن البلوغ إلا إذا قضى حسن تنشئة الولد غير ذلك كما تخير القضاة الشرعيون المذهب المالكي في نظرهم لمسألة الكفاءة (وهي تناسب مقام الرجل والمرأة المقدمين على الزواج) ومرة أخرى فالمذهب المالكي ، خلافا للمذهب الحنفي الرسمي ، لا يتطلب في الكفاءة المساواة في العنصر أو العرق والطبقة وهو مطلب يستبعد الزواج إلا بين أهل المقام الواحد مما يكرس التراتب الاجتماعي والإثني ويخلده في حين لا تشترط المالكية في الكفاءة إلا حسن إسلام العريس والعروس

وقد امتحنت بعض القضايا المستحدثة في عقد السبعينات المحكمة الشرعية في مسألة الكفاءة . فقد اشتكى شاب أسرة ما حرمة من الاقتران بلبنتها لأن أصله في الرق . وكانت محكمة صغرى قد حكمت لصالح الأسرة نظراً إلى آراء الحنفية التي هي قوام التشريع الرسمي للمحاكم . ولما نظرت المحكمة الشرعية العليا في القضية حكمت لصالح الشاب نظراً إلى آراء المالكية الذين مذهبهم مذهب ملقر السودانين كما تقدم . وهذا حكم فذاعتنى بالعصر أبلغ عناية ، واستصحب مرونة التشريع وفسحة المذهب في هذه العناية بغير أن يرتج عليه أو يتخبط .

أما في جهة الزواج فلم يجد القضاة حرجاً مع مذهبهم لحنفي الرسمي لسماعته في مسألة موافقة المرأة على زوجها وهكذا وجد القضاة فيه سكناً سالكة استصحبوا فيها شريعته في زمان اشتدت فيه النزعة الديمقراطية في الأسرة بفصل نشر وتنامي المراكز الحضرية واشباهها وفي شكل عقود الزواج بدأت المحكمة الشرعية بفق

لحنفية الذي يقضي بأن بومع المرأة أن تعقد لزواجها بنفسها . غير أنها تنكست عن هذا المبدأ الحنفي الحق في عام 1933 في ظروف وملابسات غير واضحة لنا حتى الآن . واستبدلت المبدأ الحنفي بالرأي المالكي الذي يعطي ولي أمر الزوجة القول لفصل في عقد زواجها . غير أن المحاكم الشرعية عدت في 1960 إلى المبدأ الحنفي المهجور الذي أعطى المرأة حق الموافقة على زواجها ممن تقدم لها . وهذه العودة على بدء كانت محاولة مخلصة من المحكمة الشرعية للاستجابة لمطالب الحركة المرأة الجديدة بقيادة الاتحاد النسائي ذي النفوذ الواسع بإعطاء المرأة حق الموافقة أو غيرها لمن يتقدم لزواجها لوقف الزيجات المعروضة على النساء التي أنت إلى انحلال بنات لم يقبلن بما قبلت به أسرهن

لقد بذل القضاة الشرعيون قصارى رايهم مستصحبين لتخيير لملاقاة الحداثة والتكيف معها وقادهم سخاؤهم - وهم من أهل السنة بمنزلة - إلى تبني رأي من فقه لشبيعة عن الطلاق لطمأة المرأة إلى حيلتها مع الزوج وإسلامها . وقد جرى تضمين هذا الرأي الشيعي في المنشور 41 (1939) الذي قضى ألا يقبل القاضي الشرعي كسبب للطلاق حلفا أو قسما تعوه به الزوج مثل قوله للأخر لو لم تفعل كذا لطلقت زوجتي . وهكذا أخلى هذا التشريع الرجال من سلطة وامتياز وهراء كما نص نفس المنشور على بطلان الطلاق البائن إثر قول الزوج للمرأة أنها طالق ثلاثا . واعتبرت المحكمة مثل هذا القول ، عددا ، طلاقا واحدا . وهذا تفريغ آخر للرجال من سلطة في القول متبوعة بالفعل . وقد استصحب القضاة الشرعيون آلة لتلويق الشرعية أيضا لملاقاة الحداثة وتوطينها إسلاميا . والتلويق هو تكيف حكم ما بشأن أمر ما بالجمع بين معرديات آراء المدارس والفقهاء . وقد استخدم القضاء الشرعي هذه الآلة لاستحداث تشريعات منصفة للنساء في السودان

ومما يؤسف له في رأي فلوهر - لويل ، أن الشريعة على سماحة منشوراتها وأحكامها الشرعية ، لقيت التغيير الاجتماعي مستجيبة لضواغطة متناقلة نوعا ما ولم تلقه مبادئه ، متنبئة به ، وسباقة إليه . وبمعنى آخر فإن التشريعات لم تصدر عن فضلة اعتقدوا في ابتلاء الحداثة وامتنعوا راصدين مضميرين . واستعجبت ديننا عثمان لماذا لم تصدر عن المحكمة الشرعية مبادرة مهنية غراء خالصة لله في إصلاح قوانين الأسرة مما جرها إلى مجرد لتكيف الوقتي الثقيل على النفس مع مستحدثات التغيير

الاجتماعي . وقد جاءت ديننا شيخ الدين في تعطيل تناقل أهل الشرع بقول ثاقب . فقد قالت إن الذي حرم لقضاة الشرعيين من هذه المبادرة هو أن طاقاتهم للإبداع قد استهلكها شعورهم بعدم الطمأنينة لشرعهم وحتى دينهم في ظل المستعمر الإنجليزي . كما لم يغير استقلال البلاد من ذلك شيئاً ذا خطر فقد أهدر هؤلاء لقضاة وقتاً ثميناً في صراع لا يني طلباً للمساواة بزملائهم القضاة المدنيين . وعليه فقد كانوا إما غير راغبين أو غير قادرين على الدعوة لإصلاح الشريعة حين لقوا الحادثة متواصين بحفظ بقية الدين لا بإنزاله بمقتضى الحوادث واستبقائها . وقد خلصت ديننا بنباهة إلى أن إصلاح قوانين الأسرة رهين بخلق بيئة فكرية ومهنية مثلى تمكن القضاة من المبادرة بالإصلاح مستعينين بتجربتهم الفريدة الطويلة في قضايا الأسرة

ولم تتوفر للقضاة هذه البيئة لا في عهد الاستعمار ولا العهد الوطني . ورغم ما قاله السكرتير القضائي عن القضاة في عام 1932 من أن القضاة جماعة راشدة ذكية من الرجال إذا أحسن إليهم فإنه نادراً ما حظي هؤلاء القضاة بهذه المعاملة . وقد رأينا كيف أنهم أسفروا في أمر الرق وبيت الطاعة عن واسع حيلة في أخذ الحادثات وشرعهم بقوة . وهي حيلة أهدرها الإنجليز الذين اختاروا في كل الأحوال أن يتطفلوا على ذلك لخطاب وأن يرتلوا في تلك الحيلة . ولم يمنع ذلك القضاة من إصدار تشريعات وأحكام أنصحت المرأة وكشفت عن مصادر باطنة للشريعة في الإحسان والعدل وقد لقيت مساهمتهم هذه تقريباً فلوهر - لوبان التي قالت في ستحاتها : « لم أكتشف خلال مباحثي عن قانون الأحوال الشخصية الشرعي الفكرة المستتيرة والتقدمي الذي جاء به إلى الوجود فحسب، بل التطبيق الإنساني لذلك القانون في المحاكم التي زرتها » .

والحق أنه لم تقم بين الطبقة الفقهية السودانية على هذا العهد والحادثة عازلات من أصل مهني أو تربوي تقطع طريق هذه الطبقة إلى التقدم . فلم يرث السودان طبقة علماء لها التمكن والقوة وضالعة في المحافظة . وقد خلا السودان من هذه طبقة المستأصلة لأسباب فقد نظمت الإدارة البريطانية حملة دقيقة ضد الإسلام الجهادي المهدي . ورموزه ووسائطه، فكسدت بذلك طبقة علماء المهدي . وفاقم من هذا بالطبع نكسة العلماء أنفسهم وخيبتهم في المهدي التي أساءت إلى جميعهم . ولذا كان من تبقى من العلماء بعد غزو الإنجليز للسودان قد أعينته التجربة الإسلامية المهدي أعياء، وأراد

بعده التوفر على حياة هادئة من العلم والتعلم والانقطاع للعبادة . وقد وجد هذا المزاج الإصلاحي فيهم مضمار ممارسة وإشباع في محاكم لشرع وقسم لقضاة الشرعيين بكلية غردون والمعهد العلمي .

ولم توفق الإدارة الاستعمارية ميل هؤلاء العلماء للهدأة السياسية فقد استقطبت لحكومة نعرًا صالحًا منهم في هيئة المشايخ الدينية التي تأسست في 1904 وفي أعقاب غزو السودان ومن المحزن أن الإنجليز لم يحسنوا إلى هذه الفئة التي قبلت بهم لا حبًا فيهم وإنما رضوخًا للنازلات ونصح الشيخ بلكر بدرى الإنجليز ألا يطمعوا في حب السودانيين من جهة عدل حكومة الاستعمار لأن السودانيين فضلوهم لتعلقهم في تدبير لحكم واستباب الأمن وهو الذي قصرت المهدية عن فعله . وقال لهم إنهم منى طلبوا الميزة لعدلهم فالأولى بهم أن يتركوا البلاد لأنه ليس بوسع مسلم أن يرهن العدل بغير الإسلام . وقد انحدرت هيئة المشايخ هذه بسمعتها إلى لحد الذي وصفها أهل الوطنية السودانية بـ « أعوان الاستعمار » لما رأوا أنه ما صدر من جمعهم إلا ما يسوغ للإنجليز إرانتهم السياسية من جهة الشرع وهذه عاهة أصل في الاستعمار وهي أنه عاجز عن التعامل مع جماعة وطنية باحترام وكفاءة وندية فما تهيأ لجماعة سياسية لها عزيمة ورؤية أن توسعها التحالف مع الاستعمار بقبول ورضى لصالح مشترك حتى تجد الاستعمار قد أحال هذه الجماعة إلى رسم مجرد وزجها في ضلالاته لمباسبية كلها . ولم تدم هذه الهيئة فقد عطلتها الإدارة الاستعمارية على عجل حين سنها أن تستميل مشايخ الدنيا والدين في الحضر والأرياف في العشرينات وما بعدها وبقيت الهيئة تلعب دور « قس بري » في قول منير المخبرات ولم يرحمهم هذا المنبر الجاحد بقوله إننا لم نرد لهم أصلًا أن يلعبوا دورًا أميز من دور أولئك لقسس . (وقس بري انجليزي غير مذهبه وقناعاته غير مرة وكيفها لتتوافق مع كل ملك جديد يعلو العرش . فتارة هو بروتستانت وتارة أخرى كاثوليكي وهكذا) .

لم يكن قضاة الشريعة في السودان منبتي لصلة عن وارد الحدائة . فهم من خريجي كلية غردون الذين أشربوا فيها المعاني المحنثة من موقع الشوكة حتى قبل هؤلاء القضاة أن يرفعوا كل منشور شرعي صادر منهم ليحيزه السكرتير القضائي للحاكم العام كما اقتضى القانون الساري . فقد علموا علم اليقين أن الإنجليز هم أولو الأمر والتعقيب حتى بشأن الشريعة التي تنازلت عن حقولها جميعًا واقتصرت على

مسائل الأسرة المسلمة . وسبق لنا القول في الفصل السابق أن لورد كرومر ، مندوب بريطانيا السامي في مصر قد وجه الإداريين الإنجليز في السودان ألا يحملوا كلمته للأعيان السودانيين ، عام غزو السودان 1898 ، بحقهم في ممارسة دينهم بحرية محمل تقييد أيدي إدارتهم من التدخل في أمر الرق . وقد كان كرومر يعتقد أن أيام الشريعة معدودة على كل حال .

ولم يكن القضاة ولا محاكمهم بمنأى عن الحداثة فهما متورطن فيها ومبتليان بها . كان لقضاة الشرعيون من خريجي كلية غردون ، إذا تحرينا الدقة ، ثمرة من ثمرات لحداثة . وقد زينت لهم خدمتهم بالحكومة ، والمشى في مناكب سلطاتها وسلطانها ، والأكل من شعاب رواتبها ومخصصاتها ، طيب حياة الحداثة . وسنجد في سير هؤلاء لقضاة ما يشي بأنهم الهجين الثقافي الذي يعتقد المنظرون المحدثون للإمبريالية أنه يتولد عن الاستعمار . فيروى عن لشيخ مصطفى المراغي ، قاضي قضاة السودان فيما بين 1908 - 1915 أنه كان ضالعا في الحياة الحديثة يأكل بالشوكة والسكين . وقد نقل تلاميذه في كلية عنه تعلقه بذيول الحداثة فكثروا يلعبون البولو ولتنس وكرة القدم وكانت في هؤلاء لقضاة معايشة برفاق الحداثة . فقد تأثر إداري بريطاني بلطف قلض شرعي ما حين بعث له بتحية في مناسبة عيد الميلاد حملت تحليا سلطنا كلوز . كما أثنى ديفز على قلض آخر كان يعلمه العربية ويختار جياد الأغلي والأشعار في تدريسه لا نصوص القرآن والحديث .

ونختم بالقول أن لقضاة الشرعيين انتهوا إلى أبدة من عصور خلت غوة واقتدارا بفضل حلف مكتوب وغير مكتوب قوامه الاستعمار والقضاة المدنيين والذكور المسلمين في السودان . وقد سبق الاستعمار إلى التنبيه إلى ضرورة الإحسان إليهم ولكن هيهات . فقد سأل السكرتير القضائي مستر جيلان ، مدير كردفان والخصم الأشد للمحاكم الشرعية ، أن يتلطف مع لقضاة ، وأن لا يهشهم عن مسار الدولة الرئيسي مردفا « أنه من غير المرغوب أن نجعل من قسمهم الشرعي قسما معارقا ونأثرنا عن المشروع الكلي للحكومة » وظل هذا الإقصاء الزائف المخرض عن المشروع لحداثي ، الحكومي ، سمة في حياة القضاة الشرعيين وشرطا لها . فلم تحسن الحكومة الإنجليزية تأليبهم أو حتى مصانعتهم لخلق أعوان من بين أهل المستعمرة ييسرون لها أمر إدارة بلد هم عنه غرباء . وظل القضاة الشرعيون حتى

إلى وقت قريب جدًا موضوع هزء مهني ومبيلسي . فقد ساء منصور خالد- كما مر - أن يراهم يدعون للدستور الإسلامي بعد ثورة 1964 ، وكره منهم هذا التطفل السياسي ، وقال يذكرهم بمنشئهم الإنجليزي في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين كقضاة » أنكحة وميراث » لا سبب لهم في الخوض في أمهات الأمور مثل الدستور وقد اضطر قاض شرعي في بور سودان عام 1977 إلى رفع شكوى ضد المرحوم الأستاذ محمود محمد طه لأنه قد وصفهم في إحدى ملصقات معرض لجماعته من لجمهوريين بأنهم » أنل من أن يؤتمنوا على الأحوال الشخصية لأنها أخص وأثق القوانين ، لارتباطها بحياة الأزواج والزوجات والأطفال ، في كلمة واحدة . العرص » ووجدنا صدى لهذا الإضرار بعلماء الشرع في دهاليز الخلاف في دولة الإنقاذ بين الرئيس البشير والشيخ حسن الترابي . وكانت هيئة العلماء قد مالت إلى كفة البشير دون الترابي . وقد وصف السيد يسن عمر - الذي شايع الترابي - وصف هؤلاء العلماء ، عقبا لهم على هنتهم السيلسية هذه ، بأنهم قضاة أنكحة وميراث يقصرون بهما عن الحكم في أمهات أمر السياسة .

وكانت المحكمة الشرعية ، التي اختصت بمسائل الأسرة المسلمة وصحتها و هي تتجرع غصص الحداثة الاستعمارية ، أوثق معرفة بدخائل الحداثة من المحكمة المدنية . وقالت لي مولانا نجوى كمال فريد في هذا المعنى إن المحكمة المدنية تؤجر لك المنزل بعقد إيجار وثيق غير أنها لا تدخل البيت كما تفعل المحكمة الشرعية التي تزعى عقود مكون الناس إلى بعضهم البعض . وإنه من الغلو تصوير أمر المحاكم المدنية والشرعية كمعارضة بين الحداثة والتقدمية من جهة و لتقليد والرجعية من جهة أخرى . فلم تكن المحاكم المدنية هي ملاذ النساء ولا ساحة إنصافهن في كل أن وحين فقد تجاهلت هذه المحاكم مطالب النساء في زيادة ستقطاع النفقة من مرتب الإباء والتزمت بلانحة الإجراءات المدنية لعام 1974 و 1983 التي لم تسمح باستقطاع أكثر من 25% من مرتب المستخدمين لأي غرض من الأغراض . واعترفت فاطمة أحمد إبراهيم ، زعيمة الاتحاد النسائي السوداني ، أن الحيلة قد أعيت الحركة النسائية في تعديل هذا القانون الوضعي كما لم تعيها و هي تطالب بتعديل في شريعة السماء . وقد وقف السيد بابكر عوض الله ، رئيس لقضاء في الستينيات ورئيس الوزراء ووزير العدل في نظام نميري الباكر ، ضد مطالب الاتحاد لنسائي في زيادة النفقة المستقطعة

من المستخدمين زيادة ينظر فيها القاضي إلى حال الأطفال وحاجتهم في كل حالة . وقالت فاطمة أنه قد تم الاتفاق على حل وسط أوقف الاستقطاع عند الـ 50% من المرتب . ولا أدري إن كان هذا القرار قد توطن في القاتون أو قد جرى تنفيذه أبداً . وكانت المحكمة الشرعية ، من الجهة الأخرى ، أحنى بشأن النفقة فقد أعطت لائحة لتنفيذات ، المستمدة من لائحة المحاكم الشرعية لعام 1967 ، القاضي الشرعي حق خصم نفقة الأطفال من المستخدمين بما يفوق ما تسمح به القوانين المالية السائدة مع حفظ الحق للمتضرر أن يستأنف للمحكمة الشرعية العليا . وكانت منظمة النساء لتقدمية ، الاتحاد النسائي ، تدعو إلى مثل هذا الخصم . ولم أجد في أدبها مع ذلك تنويهاً بهذا لحليف المهجور .

ولم تقف سعة قضاة الشرع للحادثة عند حد إصلاح تشريعهم في ظرف قاهر فحسب ، بل قبلوا حتى بحتمية الاشتراكية واستعدوا لها بفقهاء الإسلام . وجاء هذا الاعتراف في مذكرة بعث بها قاضي لقضاة ، منثر الحجاز ، إلى لجنة الدستور في عام 1956 تستحثها أن تتبنى الدستور الإسلامي دستوراً للبلاد . وقد زين القاضي الأمر بحجج كثيرة ، من ذلك فتواه أن الإسلام لا يمتنع في فوائد الأرباح لطغيان المال في النظام الاقتصادي الحديث . وقد مستد في فتواه على التفريق بين أرباح عصرنا وبين الربا الجاهلي الذي حرمه الإسلام . ونبه اللجنة إلى سبق مصر في هذا المضمر حين قبلت بالفوائد متى كانت ملطفة مأذونة . وهنا المربط الاشتراكي لفرس القاضي فقد قال إن قبولنا بالفائدة هو قبول بنزلة ينحني لها المسلمون حتى حلول الاشتراكية بين ظهرانينا . فحين تنتقل من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وهو يوم يراه القاضي قريب ولا محالة منه ، سيكون رأس المال بيد الدولة وليس الأفراد مما قد يبطل الحاجة إلى الفوائد . وبهذا يسلم المال من الربا كما أراد الإسلام تماماً بتحريم الربا . وهذه لغة القاضي وليست ترجمة عنه .

ولم يجد القسم الشرعي حرجاً في تعيين النساء به منذ بداية السبعينات حتى جاء إسلاميون محدثون على عهد دولتهم الراهنة فحاولوا دون النساء ولقضاء ومراتب أخرى في الدولة . وقد غلب إسلاميو أيامنا هذه اعتبارات الحكم على اعتبارات الشرع وكان للمرحوم مولانا الشيخ الجزولي ، قاضي القضاة قبل دمج القضائية في 1972 ، و مولانا نجوى كمال فريد ، أول قاضية شرعية ، الفضل في هذا الحدث الجاسر . فقد

تخرجت نجوى من مدرسة اليونتى ، التي هي في الغالب مدرسة للجاليات الأجنبية في الخرطوم ، وكانت مغرمة بعلم النفس وفلحت معلمها في الأمر فقال لها أنك لن تحصلي على هذا العلم في جامعة الخرطوم لأنها لم تأذن به بعد . ونصحها أن تلتحق بقسم الشريعة الذي علومه هي الأدنى لعلم النفس لاشتغالها بفقهاء الأسرة التي مدارها لنفس . وفعلت . وكانت أول طالبة بقسم الشريعة الرجالي حتى أخصر رجليه . فطلابه كانوا وحدهم يلبسون الجلابية البلدية في قلعة الحداثة الاستعمارية . ولقيت نجوى من هزء جماعة القلعة المحدثه هذه صنوفا كثيرة فمن تشنيعهم عليها قولهم أن المولات سبعينوها مأذونا . وقالت إن تعيينها بالقسم الشرعي تم في أول إبريل من لسنة فاذاع الهزء أن ذلك كذبة إبريل . وكان مولانا الجزولي مدرسا لها بالجامعة وعطف عليها وخصها بخباته وزكى لها التعيين بقسمه الشرعي في القضائية عملا بفقهاء الحنفية الذي يولي المرأة القضاء في غير لحدود والقصاص ولم يأذن لها بمباشرة النظر في القضايا خشية من ردة الفعل على هذا الأمر الذي لا عهد للناس به من قبل . وأوكل لها البحث في فقه القضايا المعروضة والتوصية بشأنها ثم توالى وفود البنات على قسم الشريعة والتعيين في القسم الشرعي . وتولين النظر في القضايا وأصبحت أسماؤهن تحت إعلانات المحاكم على الصحف مشهرا يوميا عاديا . وربما كانت ملازمة تعيين النساء في لقسم الشرعي هي ما يحنيه أولئك الذين يقولون أن لطحن في الشريعة كخصيم لدود للحداثة هو محض سوء ظن لم يصنق في الواقع متى تيسر للقضاة ببيئة من حسن النية تصرفوا فيها بلا جبر فقد جاعتهم نجوى من حيث لم يحتسبوا تريد أن تقرأ النفس البشرية على ضوء فقههم . ولم يؤنس لقضاة الرغبة في ضمها إليهم فحسب بل وجدوا في فقههم بابا تدخل منه راضية مرضية . وكان الأمر من اليسر واللفظ بحيث لم يدر بالخلد أن كانت هناك أبدا واقعة نزال بين الحداثة والتقليد

البصيرة التراثية

لاهوت الحداثة

حسن الترابي والتجديد الإسلامي في السودان

- 1 -

توطئة

ينحو رواء سيرة حسن الترابي، رعيم التجديد الإسلامي في السودان، للنظر إلى «أصوليته» على أنها تعبير عن التقاليد الدينية لآل الترابي: وهم سلالة منصوفة، مهذبون، فقهاء ورجال دين، نذحت دوحهم في القرن السابع عشر. وهذه النظرة تحجب عن الباطن سياسات مفكر معلق عظيم الفترة على الاستجابة إلى التعبير وإحداثه. ويذهب هذا المقال إلى تجميع أفكار الترابي الدينية بوصفها «لاهوتاً للحداثة» تضمن معالجة ثروة للتقاليد والحداثة. ويصب تركيز الترابي على مفهوم الانقلاء أي امتحن الله عز وجل لعبادة وإيمان عباده - لانتفاء سبق من العبادة يليق بمراسم الاحتراعات التكنولوجية المذهلة، والحراك الإنساني، والنواشع الوثيق هذا. وبافتراض الترابي لللاهوت بتصدى بتقاليد صارمة في القمم لتحديات العالم المعاصر، فإنه ينقص بذلك دعاوى عدم صلاحية الأئمة - التقليد والتحديث - لبعضهما البعض. وقد حدها الإنسان المرحية تحفياً على القارئ، ولمن رغب حديثاً في تفاصيلها الرجوع إلى AFRICA TODAY الصادرة عن دار جامعة أديانا للنشر عدد الحريف والسنة لعام 1999م.

* أرجو أن أبلغ عرفاني للأستاذين على عثمان محمد طه وعبد الباسط سبرات لتيسير لقاء بالذكور حسن الترابي في صيف 1996. وأنا ممدون للذكور الترابي الذي انقطع عن سيل أعبائه اليومي ليحدثنا عن حياته وفكره وقبيله حديثاً طويلاً ومعبداً. وأرجو أن تكون حصيلة شغلي في هذا المقال مما يسعد به جميعه.

الكتابات الراهنة عن حسن الترناني (1932) (1) رعيم التجديد الإسلامي في السودان ، لا نخرج عن افترض أو اقترح أن تحديده الإسلامي - بشكل أو بآخر - ليس إلا استمراراً لتقاليد عائلته الفقهية ، الصوفية المهدوية ، التي نتقدم أصولها إلى القرون السابعة عشر . ويشير رواية السيرة بحق إلى أن عائلته وهي من قرية ود. الترناني على النيل الأزرق جنوب الخرطوم - لها سنة تليده في تدريس العلوم الإسلامية ولتتجاه الصوفية . لكن الجبريات الدينية التي يعرفها أولئك الكتاب لعائلته تفرم الترناني وتحيله إلى محض ناقل لأسعار التقليد .

ووصف الترناني بالتقليدي - أي إحياله إصلاحه الديني إلى مهبة عائلته المتوارثة - فيه أحد لمصدر إصلاحه ومجاهد التسلیم ، مما بحرمة وجوده المستقل في الحداثة وفترته عليها . ويشترك مناصروه ومناهضوه - على حد سواء - في وصف الرجل بالتقليدية ، وإن كان ما بين أهداف العريقين مثلما بين المشرق والمغرب . فمن والآه بحث رويته على أنه غصن أصيل من دوحة أهل دين مؤتلة ، لأن ذلك يسمحه ، وهو حريح المدلول الحديثة ، شرعية الإدلاء في مورد النعاش الديني . أما من عاداه ، فبرغم إقرارهم بميراثه العربية غير المطعون فيها ، بما في ذلك دراسته بجامعة لندن و السوربون ما بين (1959 - 1964) ، لكن صلته بالحداثة - عدهم - هي سطحية في أحسن أحوالها . فهي مذهبهم أن الترناني مارق استنبر نعليه الأكاديمي بالانكباب على تسييس الدين . فقد صعب على بيتر كول الباحث الفانوي المجيد من جنوب السودان ، تصديق أن العقلية التي أنتجت رسالة تكتوراه تكتط بعويض المنطق الديكارتي وباصع حجح فلسفة أوغست كوث الوصعية (التي نعي بالظواهر والوقائع البقيية فحسب مهمة كل تفكير تجريدي في الأساب المطلقة) بأن هذه العقلية بوسعها أن تنقل على نحو جاد عبيدة (دوغما) وفرضيات الأصولية الإسلامية (1) . ويصور الترناني - في أحسن أحواله - ممرفاً بين الثقافتين الإسلامية والعربية بحيث لا يرجي لم أوصله . ويرجع حيدر إبراهيم هذه اللثائية إلى الوقت الذي أمصاه الترناني في المدارس الاستعمارية ساعياً حلف مستغل عصرى . ويمضى حيدر إلى القول بأن أوروبا استعمرت عقلية التي اعترت أن فيها تهديداً لها (2) . ويتحجج حيدر بأن فاشم عطر أوروبا بصوع أصوره من لغة الترناني ، وملنسه وحذافته السياسية في التعتنة الحمائية ، لكنه في الوقت ذاته يكرها لكونها على تقاليد العقلانية التحررية والحرية . كما أن بعض منتقبي الترناني

من داخل حورة الحركة الإسلامية . يتنفذ فيه شرط تعصد الحادثة منه لدرجة لا تروق
مراحهم ، ويرمونه بأنه علملي ينحلب بعباءة إسلامية .

وسوف أتناول في هذا المقال لاهوت التزلي من حيث أثره على التقليد والحادثة ،
مستندا على تحيزه الحمة من الكتيبات والكتب التي سطر أغلبها بالعربية (1) . ولما كان
التزلي يميل لإحلال أعرق بصائره لنزاع من خلال مغللاته ، لذا أعول أيضا على
مفادلاته (2) بما فيها الحوار الذي أحرته معه عام 1996 ، ذلك من أجل إبراز سياسات
لاهوته . وحلافا للصورة التي يصوره عليها مستقوه ، مثل قولهم أنه « قاتم على سرحي
الحادثة والتقليد » في محي نثاره بيهما رأيت التزلي اس إلبها معاً مصططح لكليهما
وغير شقى باحتدعهما عليه. فليس لاهوت التزلي الحداثي محصر تركيب - بمقتضى
الديالكتيك الهيغلي - على مستوى أعلى للتقليد ، الأطروحة ، وفيصها التحديث مثم
يوحي قول لعد الوهاب الأفندي . فالتزلي في حقيقة الأمر عبر محي بالقسمة
الثنائية لأشياء إلى تقليد وحادثة نفسه . فالإسلام - عد التزلي - ليس تقليدا يرحع الفكر
كرتب في أهلبته في مقال الواقعات المعيرة التي هي لحمة الحادثة وسداها . فهو بحث
نأس الإسلام لا يعزصر على الحادثة لراعتها مما يستفتح فحسب ، بل وهو ممدود بالهام
ربلى لأسسة تلك الواقعات ومباركتها وشكمها تسحيرا لمريد من التبعد المتكامل لتعاء
مرصاة الله . فلاهوت التزلي إجمالا يتعلق بنوامة التقليدي والحديثيات الحدة التي
تحل من الدولة محور الحياة الشرية . فالصوفية الذين يسوون صغوف المسلمين حول
صفاء العفائد والطفوس إنما هم عد التزلي شديبو الانقطاع عن الدولة بحث بتعذر عليهم
اقتصاد مقدراتها في عالم لا لفصال للدولة عن الدين فيه : أما الفقهاء ، الذين يرد
التزلي أصولهم إلى الطلاق المنكود بين الدولة والدين في توكير التاريخ الإسلامي ، فهم
من فصول التاريخ وما كان حريا وجودهم في المقام الأول .

وبالمقابل ، فإن التزلي لا يرتضى دعاوى الأفندية ، وهو الاسم الذي يميز أهل
الخدمة المدنية وسائر حرجي المدارس الحديثة في السودان ، الذين تصدوا من أنفسهم
سندة للحادثة بلا مراح . فإقبالهم على الحادثة ، التي رصعوا لنابها من الاستعمار ، لذي
هو كل بصيهم من أثر الحادثة ، طنفا لوصف المفكر الهندي المرموق أنيس اندي شل
فقرتهم - في نظر التزلي - كمسلمين على تمحيص الحادثة . ولأنهم ينسب الحادثة
كالقول الفصل في الشوء والارتقاء ساعنوا عن للإسلام . وهكذا فإن حال هذه الطبعة
المتنبدة في الدولة « برعيتهم » المسلمين قد نصرمت . وطلوا يؤاحون الحادثة بما اتق

لهم من المذاهب مثل العلمانية والقومية والأنظمة الاشتراكية في الحقبة ما بعد الاستعمارية . ويرى النزلي أن هذه الصفوة تكلس في تأثيرها بالتعريف الاستعماري للحدث بحيث لا يسعها إدراك أن هناك - على قول بيتر تيلور - « أزمة حديثة مختلفة وفصائل حديثة مختلفة في عالم متعدد الأحداث » .

خلفية تاريخية

سأصِف في هذا الفصل رؤية النزلي لتقليد أسرته الدينية . وسأتناول ، إضافة لتفويمه العام لدراسة قومه في تشكيل صلصال التقليد ، شيء من التفصيل حياة وإرث حمد النزلي ، مؤسس الأسرة النزلية في القرن السابع عشر ، والذي حدث به تحرّته الصوفية العميقة لينادي بأنه المهدي (المنتظر) . وسأتناول أيضاً مسيرة والد النزلي ، حسن عبد الله دفع الله النزلي (1891 - 1990) ، قاضي الشريعة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية . فتحرّية أبيه كرجل دين في سلك قصاء استعماري استحققر الشريعة الإسلامية عرّرت مفهوم النزلي عن التقليد في وجهين . أولهما أنها سدت رأيه في أن المشيحية ، أي طنعة رجال الدين ، على عهد الاستعمار - حيث انفصل الاحتصاص بالأحوال الشخصية عن القانون المدني في الدولة - هي مثال آخر معاصر على نهج رجال الدين في برع الشريعة عن الدولة المسلمة الناطقة . وقد أرادت المشيحية بذلك صور الشريعة من التلف والحروف والاسعلال بواسطة المسندين من حكام المسلمين وانحارها ليوم تأمن فيه إلى الدولة . وهكذا ناعت الشريعة عن الدولة رمياً طويلاً لم تعد بعده المشيحية مؤهلة لملاقاة لثلاث للحدث بشرعها المهور . ويستند النزلي ، من الجهة الأخرى ، على تجربة المشيحية كما جسدها أبوه الفاصي ، لينعى على الأفندية ، الذين هوبوا سألها في ميراث الحدث ، كساد حظنهم في الإتيان بحدث لا يسوحم دارها المسلمون .

لا يرى النزلي فريته "المقدسة" أو سلفه المنجل تقليديين بالمعنى الذي يستخدمة الآخرون في تعصيد دعواهم بأن التقاليد الثقافية على حياته هو نفسه . ففي المعادلة التي أجريتها معه ، شهد النزلي لقومه بالحدث في انداع التقليد بأكثر من استسلامهم لإلزاميته المدعاة . ووصف أهله «الحربية» والقبالية للتعبير . وهذه ليست مما يُعهد في الانماء العمياء . فالفرويون من أهله ، في السلك الصوفي ، كانوا أول أمرهم حوليين للطريقة القادرية ، ثم تحولوا لاحقاً في منتهى القرن التاسع عشر إلى الطريقة الحتمية

الوفدة حديثاً ، وقد كتب أحد أسلاف التزالي قصيدة صوفية شهيرة في مدح شيخ الحنمية . ولكن حين اندلعت الثورة المهدية في 1881م قاتل قوم التزالي في صفوف الثورة المهدية - الأمر الذي لم يستسعه الحنمية الذين ناهضوها في عداد لايتي . وتوفيت حدة التزالي لأمه وهي نصحب روحها العاري في حيوش المهدية . ويقع قبرها على مرمى حجر من المكان الذي يقيم فيه حفيدها الذي تروح حفيدة المهدي مند يوليو 1961 . واستذكر التزالي ، في مقابلتي معه ، أولئك الفر من أهله الذين قتلوا عاتدين أنزلهم إلى القرية بعد اندحار الدولة المهدية في 1899 عاصيين بالنواجد على إيمانهم بالمهدية . لكنه أصاب أن بعضهم استحسن الانضمام من حديد في الطريقة الحنمية لما رآه من إسهام الاستعمار عليها من عميق الامتيازات السياسية مكافأة لها على حربها الصلصلة للمهدية .

- 2 -

مصدر تسمية جده التزالي بالانحلال

إن استقراء التزالي لحياة الأک المؤسس للأسرة الدينية حمد التزالي « 1639 - 1704 » لهو استقراء مفتح وعبر محلف بالمره . فالتزالي لا تستوقفه مهذوبة وصوفية حمد ، حده ، شأن الآخرين ، لكنه يراه ناشطاً سياسياً ينفعه إحساسه الديني - المنبعث من الفقه - بالصلاح والاستقامة . وهذه الرؤية تنافس مع صوفية حمد العصوص كم صورها كتاب طينقات ود صيف الله ، وهو المعجم الحلو لحيوت سير أولياء وفقهاء وشعراء العربين السابع عشر والثامن عشر في السودان . والذي يتكرر عن حمد أنه كان صوفياً شاطحاً ذا مقتره فائقة على صبط النفس ، إن لم نقل أحدها بالشدة المؤدية ، حين تحول من تدريس الفقه إلى ممارسة صوفية ملتزمة بين عشية وصحاه . وناعتاقه الصوفية فرص حمد على نفسه شذائد الحوع ولم تفلح نوسلات عائلته في إقصاعه بالافتقلاخ عن كليهما . وسار على حمد اسم « التزالي » في دلالة تقسعه الزاهد بالمجاهدات المريرة التي استعان بها للتسامي على شهوات الحسد .

وأعل جد التزالي مرتين أنه المهدي المنتظر تساقاً مع شهير التقليد الصوفي السوداني الذي أُنخ مهدي أولخر القرن التاسع عشر - الإمام محمد أحمد المهدي . وصدع حمد بأولي دعوتيه خلال حجه إلى مكة ، الأمر الذي جر عليه نفقة السلطات هناك خلداً وسحباً . وفي المرة الثانية أرسل أحد حوارييه الحاصل إلى سبار - عاصمة

مملكة الفويع « 1504 - 1821 » السودانية ، لبشر دعوة مهديته . ولكن السلطات قتلت الرسول وسحلت جسده في الطرقات . ولعل مهدي سلف الترابي ، حمد ، المحجصة هي - في ظاهر الحال - تعبير رائيكالي عن صلاحته في شؤون التزبيد الديني و الحهر السياسي بالحق . وقد استنير عنه نطوعه بإسداء النصيحة ، إذ يذكر عنه في كتاب الطنفات تعبير دكي عن شعبه بالإفصح عن حديثه هو « و امعصني النصيحة قطعت مصاريبي »

ومشروع الترابي للتحديد الإسلامي لا شواغر فيه تتسع للصوفية و المهدوية . ولعل هذا مما يعبر على استكناه سبب تشييده - في مقابلتي معه - على الدينامية الاجتماعية لممارسات سلعه حمد بأكثر من التشديد على الرداء الأيديولوجي للمهدوية أو الصوفية وهذا الحد - في رعم الترابي ورؤيه - كل ناشطاً يعتبر الدين قوة اجتماعية حيوية في سبيل التعبير الاجتماعي . ولندعيم هذا الرأي الحاصل عن حده ، استخدم الترابي عبارة دائرة على اللسان حتى اليوم و يمثل بها من الناس من حزبة الأمر وصعف ركبه : « واقع على ود الترابي » . ولشرح هذه العبارة بسنجد الترابي من كتاب الطنفات الكرامات المصممة فيها عن القوى الهرقلية الأسطورية و لطاقة الروحانية الجملة التي يطلقها حده حمد الترابي نقاضاً عن المسلمين الذين استحلوا أنه لواداً من الصرائب النهيطة و حامعيها العلاط . وقد وضعه الناس بـ « شايب الصوفية أب سما فاير » لمبصر قوة احتماله وصدق عاطفته وشجاعته في درء أذى الدولة عن استجاره من المسلمين .

ويكاد الناظر يرى في اهتمام الترابي بتحرية حده الكبير بعض أحنثته هو نفسه في تحديد الإسلام . وحينما يرى رواة سيرة الترابي في حركته الدينية اكفاء على هذه التركة لسلفية . فالترابي لا يحد عضدته في تفسير تاريخ عائله بطرق تنفق مع اهتمامه الفريد في إحراج الدين من معرله ليهض بعنه للتعبير الاجتماعي .

للقاصبي عدد الله دفع الله الترابي « 1891 - 1990 » الأكدى المصدر :

كان عدد الله ، والد حسن الترابي ، قاصباً بالقسم الشرعي في الفصائية السودانية سلك فيه منذ عام 1924م . وترعرع الترابي ، وهو ابن القاصبي ، في ظل سياسات استعمارية قصرت الشريعة على البطر في الأحوال الشخصية للمسلمين بعيداً عن حليات السياسة و التجارة المركزية الصالحة . وكان بصيب القصة الشرعيين ، نسب سماعهم بمقتضى المهية ، لمبصر مستغيص من دعاوى الروحانيات الشكوك مهن والمعضولات ،

إرثاء معشر الرجال لهم باعتبار أنشارهم في شؤون النساء . وذلك عند الرجال لا يلقى . وقد خلعت هذه العصا الذكورية على القضاة جميعاً بلا استثناء وصف « قضاة السواحل » كما تقدم . أما الوطنيون فقد استقلوا القضاة ليهوئهم بهذا الاحتصاص الذي أوجبه عليهم الإنجليز ورسوا بالعمل بنصص الدين صاعرين ، فأسموهم « قضاة الملة » .

ومير الاستعمار من حيث شروط الخدمة والمزايا تمييزاً أعلى به كفة القضاة المدنيين على قضاة الشرع مما اضطر الأحيريين إلى حوص حرب نقابة صروس هيم بين عامي 1956 و 1986 حتى تتحقق مساواتهم بأصرائهم المدنيين كما تقدم . وحتى يجرّد الإنجليز القضاة الشرعيين من أي سبماء للسلطة أمروا بجنود الشرطة والسجون نالاً يحوهم كشأنهم مع القضاة المدنيين وصايط الحكم المحلي . وأسكن الإنجليز وحلفهم من السودانيين محاكم القضاة الشرعيين في أسبئة مثهاكة للتشديد على التمييز التراتبي بينهم وبين القضاة المدنيين الذين تحبوا في منازل أوسع واستقلوا فلره السيارات الحكومية بعكس الشرعيين الذين تتعرّ أقدامهم في العدو والرواح . بعلارة أخرى فلي القضاة الشرعيين وصموا في نظر الشعب بأنهم « الأحرر المتخلف » عن القضاة العصريين من سبئة القسم المدني « بالهيئة » العصبية .

والنراي شاهد غير محروح الشهادة ، بحسبه ابن قاص شرعي ولد في الحاب الحطاً من قسراط الاستعماري ، على الحصاء الاستعماري لسلفه ووطنه ونفاليدته . وفاق على عهد صده الناعم ويل وثنور العالم الملقوى للاستعمار الذي بوقد قبيل الصراع بين قضاة محلي أعزل « مثل محكمة القضاة الشرعيين » وبين قضاة حديث وافر الاتصال « مثل المحكمة المدنية » . وهذا الاستقطاب بين قضاة الاستعمار المجيد وقضاة الأهالي الفاضل مما خلده فرار هابون ، عالم النفس الثوري المارتيكي الذي كان كتابه معدو الأرض إبحيل فلق وثورة السنيبات . وقد تقدم أكثر ذلك في فصلا الثاني .

ولربما لحق بالترابي شيء من انكسار الحاطر بسب ذلك الحصاء لإسم وشرعة أبيه ، حيث فبه - أي الترابي - حينما كان في مبة صده قد سلك في المدارس الحديثة استعداداً لمستقل سبأحده بعيداً عن حطة أبيه العاجرة وينصم به إلى أهل السطوة والنفوذ . وحتى برسي دعائم ما هو محتمل لأبيه ولوطنه ، ولربما حبلت له محنة الإسلام ، كما عاشها في تحريد أبيه من الحكم بالشريعة في غير شأن الأسرة للتزلفي ،

عالمًا تتحد فيه السياسة مع الدين على غير ما كان حال الدين في بيته ووطنه . ويتجنّده للسياسة في الدين ، فالترابي يفصل الإسلام عن رتبة المتقيّين العجزة أو ممن فرضت حلفتها الحياة الاستعمارية ، المبطنة بين الحداثة والتقليد ، في جسده وعقله . ويبدو أن يأخذ مؤرّحو التراثي مأخذ الجد شكواه مما دفعه في صباه تحت يبر نظام التعليم الفاسي الذي انتهجه والده معه . إذ إن والده ، ورعة منه في شكّم التعليم « الوثنى » المرّيب الذي تلقاه الإدارة الاستعمارية لانه في مدارسها الحديثة ، استغل ذراع ابنه في أوقات الظهيرة والعطلات الصيفية ليملي عليه العلوم الإسلامية . ولم يكن التراثي مسؤولاً فقط بهذا التعليم النعوصي . وأسر التراثي للدكتور حور فول ، الأستاذ بجامعة حورج نور ، أنه كان في صباه يحرق لإفصاء العطلة الصيفية بصبر نافذ ليعود لتعليمه الحكومي مع أثره حتى يسد المبادئ على تعليم الوالد الإسعفي . وبث التراثي في مقالتي معه عام 1996 شكواه أيضاً من أن هذا التعليم غير المنقطع حال دونه ولعب الكرة التي هي رياضته المفضلة .

ومع صريح صيق التراثي بنظام التعليم الذي فرضه عليه والده إلا أن رواة سيرة التراثي لا يوفون هذا الصيق حقه . فالرواة يعدّون هذا التعليم ميرة كبرى لأنه يسر للتراثي الإطلاع على أمهات الكتب العربية والإسلامية التي لم تكن ميسورة لأثره في المدارس الحديثة . وهي الكتب التي شكّلت في تقدير رواة سيرة الرجل ، وعيه بالدين باكرًا . ويركز الرواة على أن تعليمه المنزلي هذا قد روده ، دون فقره ، بمهارة رائدة ومعرفة أوسع .

أما الرواة من منقصي التراثي فهم يرون أن هذا التعليم المنزلي قد مهر حياة التراثي المستقلية بميسم مقنن جعله الداعية الإسلامي الذي رأياه لا فكلّ ولا محيد . أما عند محبي التراثي ، فيعكس الأمر ، وبصير هذا التعليم المنزلي بمثابة بركة منكّرة أو مأكت إليه بالدرب المستقيم الذي يسلك في رشده . ويكث عد الوهاب الأعدى عن هذا التعليم المنزلي فتلاً إيه « لربما أهله - أي التراثي - ليصبح أحد العلماء كآبيه لولا أنه انطلم في مدارس الدولة » . في ما يرى مؤيد آخر للتراثي أن هذا التعليم مكن التراثي من ريادة دعوة مستبيرة إلى الإسلام بفوم على معرفة حسنة بالشريعة . غير أن احتفال محبي التراثي ولقديه معاً بهذا التعليم الحبري لا يقيم ورناً لشعب طعل كالتراثي أواد أن يستمتع بطوله برؤية لاتحاشها الريب . ذلك أنه كان صريحاً - في مقالتي معه - في

إيصاح أنه نعى لو لم يحصع لهذا التعليم الذى أوحىته عليه استزاة الفاصى فى التعليم الاستعملى .

وكان بيت الترانى فى طعولنه مسكناً معزلاً لقاص فى مصارب حى أو حلة الأفندية وهم حريحو المدارس الاستعمارية الحديثة وقوام هيكل الدولة الجديد من الكتبة والمترجمين والمعلمين والأفندية ، و الفصاة وغيرهم فى حواضر النكد . وكان الأفندية بوصفهم طنفة من صغار الموظفين السودانيين فى الإدارة الاستعمارية ، بلا جنور فى مفار عملهم الناقية مثلهم مثل رؤسائهم الاستعماريين . وكان القاصى الشرعى هو القاطن الشاد فى حلة الأفندية . فهو فى علة الترانى ، هو الأهدى المصاد ، فهو لم يكن يفقه حرفاً فى الإنجليزية (1) فى ما درج الأفندية على بحث العربى بالحاد وحشو كثيف من الإنجليزية لترحة ينعدر فهمها لدى محدث العربى الطلفة . أما عادات الفراغ المكسبة التى نلقفها الأفندية مثل احتزاع الحمر ولعب الورق ولزنياد البوادى فلم نكر غير محبذة لدى القاصى فحسب ، بل هى بحسب كئانه وعقبنه إما حراماً أو واقعة فى باب اللهو واللغو عده ، وهؤلاء الأفندية كادوا فى نظر والد لترانى « أولاد ساكت » نصرم حبل صلتهم بنبيهم وأهلهم . بل كان القاصى بصطدم فى سبى عمله بصغار الإداريين السودانيين الذين كانوا تواقين لاتناع النهج البريطانى فو لا وفلاً .

ويمكن ترسّم جنور اعتقاد الترانى بعلة الصعوبات الاستعمارية ، وسداجتها الثقافية ، فى الحلية الثقافية لهؤلاء الأفندية ، وهى الحلية التى سب هو فى ظلها . وعلى النقيض الشاسع من بنية دور حلة الأفندية كان منزل القاصى ، الذى هو جزء من تلك الحلة ، مفتوحاً لعامة المسلمين . ذلك أن واجبات القاصى الشرعية الرسمية والدينية وثيقة الصلة بحياة المسلمين اليومية . فهو إمامهم فى صلاة الجمعة والجماعة ، ووجوده تبريك مهم لمرايم عقود الزواح . ولا يجنن مسلم غصاصة فى طرق باب القاصى الشرعى ليسأله عما يعر له أو يستعصى عليه من شعلز نبيه ، أو ليلتمس حلاً لمشكلة أسرية حارح المحكمة ، ولشدانه التوسط فى تسوية النزاعات الاجتماعية ، ولم يك عزيزاً أن يمر عليه العلماء الرثزوى لتنازل الآراء معه أو يأوى إليه حواله مادحى الرسول صلى الله عليه وسلم يشدون فى داره ويبالون رقد الصياقة . ويدير الترانى باهتمامه بالعلاقة بين الإسلام والع إلى هؤلاء المشدين . أما حياة الأفندية من حيرانه فكانت على النقيض مما سبق معرولة لا ينجر لرعيتهم من المواطنين النعد من قظرها . بل يؤكد الترانى

أنه حتى التاجر - بالما ما نلغ ثراؤه ووضع - لا يسمح له بالانساب إلى ياديه أو شهوده .

- 3 -

لاهوت حسن الترابي

يصحح الترنلي عن لاهوت للحدثاء بوفق عبر مفهوم الانلاء ما بين نجاربه الثقافية المتنافرة طاهريًا . ويستخدم هذا المفهوم - والذي يحى النظر إلى الحياة على أنها تحد سمردى من الله يحتر به إيمان المسلمين مرادفًا « للحدثاء » والتي هي تحد مقصود به المسلمون المعاصرون على وجه الخصوص . وحتى يتيح الترنلي للمسلمين أن تسارى خطاهم ابتلاءهم ، فإن الترنلي يميز بين « الدين » و « الدين » بطرق تشابه تلك التي أقرها حورح سيميل عالم الاجتماع المرموق في التفرة بين « التينة » و « الدين » . فالمسلمون ، بحسب ما يرى الترنلي ، مأمورون بالاستمسك بالدين بالطهر والباب ، (أى بالقران والسنة) ولكيهم محبرون في الأخذ (أو ترك) ما جاء عند السلف الذى هو عبارة عما تراكم من تديبات أمم المسلمين التي حلت . ويعرق الترنلي بين « الإحياء » و « التجديد » في الإسلام ليفتح باب الاجتهاد مشرعًا تمكيبًا للمسلمين من مقارعة الدين .

الابتلاء أو الحدثاء ، طريقًا لعبادة الله :

الحدثاء هي - وفقًا للترنلي - ابتلاء الزمن الراهن الواقع على المسلمين . ويشدد الترنلي على الحاجة لمواكبة الحدثاء . والحدثاء هي ، ببساطة ، من نعم الله التي يؤدي تسخيرها إلى عبادة أخلص . ويرى فيها الترنلي صراطًا مفصليًا إليه سبحانه وتعالى خلافًا للمعتد العاشى عند الناس والذي يراها صلالًا حلتًا . فالتمسك - على سبيل المثال - بحص المسلمين على أنسة أحشاء المنى التي تشبه في ارحامها أحجار الأراب ، ولا بنأى ذلك إلا باعزافهم بالاحلافات الكائنة بين البشر ، والحدود بالحصارة على الجماهير المحرومة ، وإسكات صرلوة وحدثها الموحشة بسكينة العيش والروح . ولا يتجسّن أحد التمدن ، في قول الترنلي ، نائيا عن شروره ورحفه ومانيته إلا صعايف المسلمين . فالنظر صوب الماصى الأصفى ديبًا بحميمية واستعراق حين - في حجة الترنلي - إنما هو عصين لله الذى نعم علينا بالمدنية ليمتحن حنا له . ويحتاج المسلمون

هي عاداتهم لله ألا تستغفروهم المعاصي الطاعونية التي تفسر بها الحادثة أو تُشرح بها . ومن الواجب الفرص على المسلمين تُشرب المعاصي الحديثة بمنزلة عناد يستغيثون به لتعظيمه سبحانه وتعالى ، تأسيًا حسناً بفعله صلى الله عليه وسلم حين استخدم المفردات العربية الحاهلية لينشر بها دعوة التوحيد .

الدين والتدين

والدين عند النرائي إرث إسلامي أُنْدى وشُرعى يشمل القرآن وما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في سنده . وهذا المرجع الديني الذي يعتمد به النرائي يمكن تعريبه بالأحرى ، وفقاً للخطابات المعاصرة ، على أنه « أصولية » . وكثيراً ما يستعير النرائي عن مفردة « الدين » « بالدين الحق » ، وعلى النقيض من ذلك فهو يطلق على ما تراكم من تقاليد الأحياء المتناحرة من المسلمين مصطلح « الدين الكسب » . فمدارس الفقه المتعددة ، والحلاف بين أهل السنة وأهل الشيعة ، كما يرى النرائي ، « دين مكتسب » ، وبناء عليه فهو ليس معصوماً من المراجعة والترح والتعديل تصميماً وإسقاطاً . وتُفقد بهذا الحرح والتعديل تقاليد السلف أسرها ، إن لم نقل فداستها ، التي يحلها عليها المسلمون في العادة . فالدين عند النرائي ممنح على وجه الدوام من قبل حقائق الانئلاء المتلاحقة شديدة السطوة . وبحور - نسب من صعب الدين إراء بوارل الزمر - أن يتمحق هذا الدين ويتحلل . حينها يتعص التدين ليعيد الدين بوصفه الأمودح الأسمى الذي أوحاه الله سبحانه ليباطح الانتلاء . إذاً تتنوع أشكال الانتلاء (التي تنتج التدين) بالضرورة لتتقى على حوهر الدين وتماسكه .

الإحياء والتجديد

إن الإحياء والتجديد على حد سواء إما يشآن لمواجهة « الفترة » ، أي زمن الركود الطويل فيما يتعلق بالالتزام بالدين . وحينما يعلن الإحياء عن نفسه في كتابات النرائي كصيحة للاستيقظ ، فإن التجديد مشروع وأثر ينحور الإحياء في مده . فالمحدد - الذي لا يتقيد إلا بحدود الدين (لا التدين) - والذي يستمد مشروعته بشاطه من التحديك الحسيمة التي نحاه الإسلام اليوم ، له ميزة خاصة تؤهله لإحداث التعيير في التدين . وبمعكس الإحيائي - مثل المهدي الذي تنهزه تقاليد السلف - فالمحدد لا يعرف

حدودًا تقيد سوى حدود الدين لأن التدين عند النتراني هو ميراث تاريخي يحور لنا الاستئناس به على وجه التمتع بدور أن نتقيد به .

وحالة التدين بطبيعتها ، باعتبارها نتاجًا للظروف المتغيرة ، هي سرف سرب الزوال . ولما كان التدين عبادة لله فيها سعة ، يعكس صولات الدين من قرآن وسنة ، فهو ساحة للاجتهاد النافذ الحلاق . ويتحجج النتراني بأن تقاليد التدين من حيث هي محاصيل لا حصانة لها ضد الإصابة بالأمراض التي تجعلها غير ذات نفع للأجيال اللاحقة . فالفقهاء ، الذين بصوا أنفسهم بآفسهم سدة لتكريس تلك التقاليد ، ربما سطحوا وعطوا بسطعهم على صفاء التدين وتقاليدده ، وقطعوا بسكلبة مناهجهم الفنية ما بين هذه التقاليد وأصولها الحية في وقع الحية . وربما أفتنت الأجيال بحذقة الفقهاء وحبلهم المدرسية في معالجة إرث السلف ، فأمنت لهم ، واستنامت ، وطلت نسطهر هذا الإرث ، ونحتزه ، نحسب أنها قد أنت من العلم شيئًا كبيرًا . وفي هذا كله حيث يواحب الانعماس الحلاق في وفائع الانلاء .

ومن بين كل مفردات لاهوت النتراني ، فإن « الانلاء » هو المفهوم الأكثر راحة وعى . فقد أعاد النتراني تعمير التقليد الإسلامي بحيث اختلف حذرًا عن سلق حالة لأحل مواكبة هذا الامتح . فليس الدين عصرًا ذهبيًا استندناه فيما حللنا من ماض ، ولا هو وصفة نوائية لتمنين التقوى والحلاص الشخصى ، وليس هو أيضًا ملاذًا بفرًا إليه من الانلاء المقثور . وها هنا أى فى هذا الانلاء بكمس جدل الدين والتدين . فاشه سبحانه وتعالى قد فصى فى أول حكمته بأن يمنح التدين بحفائق الحية الملاحقة وتحدياتها . فالانلاء هو طريق يعد به البشر الله حل وعلا عر استئمار الانلاءات لتي بلغها فى طريقهم . ويستند النتراني إلى أن سبحانه وتعالى إن أراد لنا غير هذا الامتح الصعب ، لتزكنا بقى فى الحية بعدد وجهه الكريم فريرى الأعين . لكن فصى الله تعالى برول الإنسان إلى الأرض حنى يمنح كيف سلك فى أتحاد هذه الحية وكيف يحافظ على دينها . وفوق هذا ودك كله فإن الدين - ومثله البشر - قد أعدوا إلهيًا لمسارلة هذه الانلاءات . إنن فالدين نتاج لهذا الكدح لذى هو بالضرورة مرواحة بين الدين - الأندية - والحدنات أو الظروف المتغيرة . ولا تحيء التكتيات (جمع تدين) شكل

ثالثاً ، بل نرد بالأحرى في كل صرب ولور لكونها نعنمد أساساً على منعبرات الحقائق .
وبؤكد التزالي أن الدين السرمدى هو بالقطع ناقص بئراً .

وبرعم أن الانبلاءات السلففة للمسلمين ننصاعل لحد الانمء مفاربة بانءلاء
الءءاةة ، لكن الدين فى اعتقاد التزالي الجارم لفى صراع مسنءيم مع الانبلاء . لكن
أياً كان ، فإن انبلاء الءءاةة ، حين يطر إلبها بوصفها حصاره فى ءولة معنوبة عن
الدين ، فهو انبلاء غير مسنوق . ويفنصى الإسلام هها ليرء الءءاةة عماً هى عليه من
شرك حنى نئوب إلى الله .

- 4 -

التكفير عن الءولة الأئمة

إن الدين بءمعوى التزالي بصفة السباسى الملائك بءور السلطه لابعولون كئبراً
على كون التمكن من الءولة هى لءمة مشروعة للءءاء الإسلامى وسءاءه . فهو بسنءم
الءولة كمراءء للءءاةة حءو العمل بالنعل ، وإن كانا أى الءولة والءءاةة عافئتين عن
الدين فى صميم رأيه . ومن هها نحيء ءعوة التزالي للءولة أن نؤوب إلى الدين .

وبرى التزالي أن الفصل ما بين الدين والءولة قء طعى على ملامح أغلب نـريـح
الإسلام ، باستثناء الأربعين سنة التى نشمى الرسالة والحلفاء الراشءين ، وعليه
يكون مصطلح « الءولة الإسلامية » ، فى بظر التزالي ، هو من باب التسمية على غير
مسمى ، ءلك أن الفقهاء فى عادة أمرهم ، أمسكوا عن الأنعام برصهم على مختلف
رؤساء الءولة الإسلامية . فءء أءصى علماء الدين ءولة ما بعء للءلاءة الراشءة لأنهم
حببوا عها أى ءور ءى شأن لها فى التشريع والاقتصاد ، مما نرب عليه عر الءولة
عن سس التشريع وعن فرص أى صرائف فوق الركاة ، والأءيرة هى مما فصل القران
نءءاء مصادرها ومقائرها ومصارفها بءبء عئء بء الءولة عن النصرف المسئل فيها
وأصءب الءولة بءلك فائصنا عن الءاجة .

وأءصى علماء الدين نلك الءولة بوحه آءر . فءء اسئل الفقهاء التشريع عن الءولة
وأءالؤه حبصصمة حالصمة لهم . وناءتيلهم للسلطه على أصول الفقه فءء عىبوا الءولة
فءنى القصاة الدين نعبهم الءولة . ونحرى عليهم أرر لقم كانوا يءببون بالولاء للفقهاء
الدين يصنعون التشريع . وأءنمع على الءولة الإسلامية حصاء الفقهاء وحصام المتصوفة

وصنف عليها بذلك قول ماركس عن « ثلاثي الدولة » . حين يطلع المجتمع طور الشيوعية التي يستعني فيها المجتمع المدني عن الدولة ويهضم مسئوليته عن نفسه . على أن الترابي يريد في لاهوته أن يعيد للدولة حقها المعنوي في التشريع ، أي أن دولة الترابي لن ننظر أن يتفصل عليها الفقهاء سنن التشريع لها . في أقرب رحمت للدولة الحديثة .

وحين أتى على بلاد المسلمين عهد العلمانية الاستعمارية أدرك الدولة - فهي قول الترابي - وقد تصرمت صلتها بالدين فعلاً . لذا كان فصل الدولة المستعمرة عن الدين مروحة على فصل للدين عن الدولة في الإسلام سبق محيء الاستعمار . وشعرت الدولة المستعمرة بأن التهديد بهذا الخطر إما يحينها من الدين بالأحرى بأكثر ما يحينها من دولة للأهالي لم يبق من الإسلام فيهم إلا مسحة أو رمقاً . وكان أحشى ما يحشيه البريطانيون هو قيام مهدي آخر - من طيبة الذي سحوه لثوهم في عام 1899م - يهدد دولتهم . على أن الدولة المستعمرة كانت حريصة على إظهار احترامها للإسلام حين يمارس كعقيدة خاصة أي - على سبيل المثال - حين يوكل للشرعية أن تؤدى دور قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقط .

ويحاول الترابي بأنه رغم أن هذا الطلاق المنطوق الأمد بين الدولة والدين قد حرم المسلمين من الإسهام بنصيب وافر في نشأة الدولة ، لكنه شجع نشوء حركات إسلامية في السودان لم تلق كثير عت في تحنة المسلمين لماءة الدولتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ، لكنها لم تتفن بعد كيف توظف الدولة إيجابياً حتى تتصدى لانتلاء الحديثة . فمارات عادت مقاومة للدولة نسيطر على ممارسات المسلمين ونعيقها . والترابي ، الذي استجار من رمضاء المعارضة بليب تحالف مهين مع الرئيس ميري عام 1977م ، يبرر هذا الحلف المحزى مع ديكتاتور معزول بانناع « مثال سيدنا يوسف » في العمل مع الدولة وصدها في ان معاً . وسيد يوسف عليه السلام كما في القصص القرآني استخدم براعته في تفسير الأحلام ليطلق سراح إسماره من السجن ، وأن بطوح سلطانه الحديثة كوربر للمالية في المملكة لتلافي كارثة محققة كانت ستصيب قومه خاصة .

ومن رأى الترابي انه لن يكتب للمسلمين التغلب على انتلاء الحديثة طالما بقوا على حال سلبتهم التاريخية إراء الدولة . ويعتقد الترابي أن الدولة الحديثة هي من الاندغام في سبيح المجتمع بحيث لا يحور ترك حبل إدارتها على غارب العلمانيين . فالدولة الحديثة

إِذَا نَشَأَ الْفَرَادُ وَفَقَا لَأَسَالِيبَ كَانَتْ هِيَا مَصِي بِهَِا مَفْصُورَا عَلَى الْأُسْرَةِ وَحْدَهَا . وَتُنْقَشَرُ الثَّقَافَةُ فِي عَالَمِ الْيَوْمِ عَرِ الْمَدَارِسِ وَالْمَنْشَاجِ وَالتَّلْفَارِ الَّتِي هِيَ نَعَصْرُ الدَّوْلَةِ الْحَدِيثَةِ . وَحَرَى اسْتِدَالُ الْاِقْتِنَادِ الْفَائِمْ عَلَى لِرْرَاعَةِ وَالرَّعَى بِالْعَمَلِ الْمَأْخُورِ وَمَا يَصْحَبُهُ مِنْ قَوَانِينِ تُشْتَرَعُهَا الدَّوْلَةُ تُصْنَطُ الْعَقْلُ وَالْجِسْدُ . وَإِعَادَةُ الْإِسْلَامِ إِلَى الدَّوْلَةِ - عَدِ النَّزَالِ - لَيْسَ هُوَ مَحْرَدُ الْعُودَةِ إِلَى مَنْ شَرِيعَةُ الْإِسْلَامِ ، بَلْ هُوَ بِالْأَحْرَى اسْتِعَادَةُ مُؤَسَّسَةِ تَرْبِيَةٍ ، هِيَ الدَّوْلَةُ ، إِلَى حَظِيرَةِ الْإِسْلَامِ . فَالَّذِينَ لَا يَسْتَطِيعُونَ بِسُطَّةِ إِيْكَالِ وَاحْتَانَةِ الْأَسَاسِيَةِ فِي تَرْبِيَةِ النَّاسِ إِلَى دَوْلَةٍ مُلْحَدَةٍ . وَعُودَةِ الدَّوْلَةِ الْأَنْفَقَةِ إِلَى الدِّينِ مَقَرَّ لَهَا أَنْ تُحَلَّ بِفِي مِصْطَلَحِ النَّزَالِ ، « الْوَحْدَانُ لِلْمُلْطَن » .

نموذج الصلاة : الحكومة في كبسولة

يُحِيلُ النَّزَالِ الْمُسْلِمِينَ إِلَى التَّفَكُّرِ فِي شَعِيرَةِ الصَّلَاةِ حَتَّى يَنْبِينَ لَهُمْ أَنَّ الدَّوْلَةَ لَا مَعْدَى عِهَا لِلْعَدِ الْمُنْتَلِ إِلَى رَبِّهِ . فَالصَّلَاةُ صَوُّ الدَّوْلَةِ . فَالصَّلَاةُ هِيَ مَدْرَسَةُ إِعْدَادِيَةٍ ، لَا يَدْلِيْهَا صَرِيْبٌ أَوْ مَثَالٌ ، فِي تَلْفِينِ الْمُسْلِمِينَ سَرْمَدِيَّةً وَحَدَّةً الدَّوْلَةَ وَالَّذِينَ . فَالْمُسْلِمُونَ تَنَرَّضُ صَعُوقَهُمْ عَلَى الْأَسْوَاءِ فِي الصَّلَاةِ يَسْلُوْا فِي ذَلِكَ فَعِيرَهُمْ وَالْعَنَى ، صَنِيعُهُمْ وَالْكَهْلُ ، سَنِيعُهُمْ وَالشَّيْعِي ، صَحْبُجُهُمْ وَالْمَرِيضُ . وَهِيَ بِنَظَرٍ لَوْحَدَةِ الْأُمَّةِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ . وَيَسْتَحْبُّ لِلْمُسْلِمِينَ فِي اسْتِوَاءِ صَعُوقَهُمْ عِنْدَ الصَّلَاةِ ، أَنْ يَنْزِلُوا مِنْحَانِينَ بِالْمَنَابِكِ وَالْأَقْدَامِ سَدَاً لِلْعَرَحِ لَثَلَا يَبْعَثُ الشَّيْطَانُ مِنْهَا . وَهَذَا مِمَّا يَصِحُّ أَنْ تَقْتَدَى بِهِ الدَّوْلَةُ الْمُسْلِمَةُ نَعْبَى بِنَفْسِهَا صَدَّ الدَّخْلَاءِ . وَفَوْقَ هَذَا وَذَلِكَ ، فَالصَّلَاةُ يَقُودُهَا إِمَامٌ ارْتَضَى الْمَصْلُونَ فِقْهَهُ وَوَرَعَهُ وَتَقْوَاهُ . وَجَاءَ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيُّ أَنَّ اللَّهَ سَحَبَهُ وَتَعَالَى يَعْصَبُ عَلَى مَنْ يَوْمَ النَّاسِ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ . فَحَيْثُمَا انْتُخِبَ الْمَصْلُونَ إِمَامُهُمْ يَنْعِينَ عَلَيْهِمُ الْاِقْتِنَادُ بِهِ فِي كُلِّ حَرَكَاتِ الشَّعِيرَةِ وَسَكَاتِهَا . وَبِالطَّبْعِ لَا يَمْنَعُهُمُ الْفَرَامِمْ بِالْإِمَامِ مِنْ تَصْحِيحِهِ إِنْ نَسِيَ أَوْ أَعْطَا .

وَالصَّلَاةُ ، فِي قَوْلِ النَّزَالِ ، هِيَ كَوْنُ مَصْعَرٍ حَامِعٍ لِكُلِّ أَعْمَالِ عِبَادَةِ اللَّهِ الْآخَرَى ، إِذْ تُدْأَى الصَّلَاةُ بِعِبَارَةِ « اللَّهُ أَكْبَرُ » وَالَّتِي هِيَ نَزْوَةُ الشَّهَادَةِ وَهِيَ أَوَّلُ مَا يَتَقَوَّاهُ بِهِ الْمَرْءُ حِينَ يَسْلُمُ . وَمَعْنَى تَكْبِيرِ الْمُسْلِمِينَ فِي اسْتِهْلَالِ الصَّلَاةِ بِأَيْدٍ مَرْفُوعَةٍ أَنَّهُمْ يَسْلُمُونَ إِلَى اللَّهِ وَيُؤَدِّبُهُمْ بِصَافٍ مِنْ كُلِّ شُحَاءٍ وَأَدَى بِرَفْعِهَا تَقَرُّبًا لَهُ سَحَابَهُ . وَبِتَوَلِّيهِمْ الْغُلَّةَ فِي أَحْيَاءِ مَكَّةَ ، إِمَّا هُوَ مُحَاكَاةً لِمَا يَفْعَلُونَ فِي الْحَجِّ . وَالصَّلَاةُ مِثْلُهَا مِثْلُ الرُّكَاةِ ، هِيَ قِرْصُ حَسَنِ

يستمر في عادة الله بإفراغ الوقت المعين في إقامة الشعيرة ، وبذلك يصيطن حسد المرء كمتحد حالص وكموطن صالح .

الابتلاء وصفوات المسلمين العاجزة عن التفكير في تحدياتها :

لا يرى التزائى في أى من الصفوات التى نشأ هو فى ظلها الفترة على معالجة ابتلاء الحدقة الواقع على المسلمين ، يستوى فى هذا العجر الفقهاء والمهديون من قومه إلى جانب الأهديّة الذين ينصوى هو نفسه فى سلوكهم .

وبعد التزائى الصوفية لأبيهم عن سلطان الدولة الذى يعتقد هو بصورته الحيوية لتأمين لعناق المسلمين . وعلماء الصوفية لهم قناعة تفارب الاعتقاد بفساد الدولة المستحل بحيث لا يحل انتمائها على العفيدة وبالتالي يتوجب استبعاد الدين من حرائرها ولما لرأى هؤلاء الصوفية أن الفقه - أى علم الظاهر والعقود - قد صار إلى مجرد حشو يقيص بالسياسات ، احتاروا الاتجاه إلى التركيز على علم الباطن فى الاعتقاد وطقوسه الأخلاقية . وسعى أهل الصوفية مثلما فعل الفقهاء إلى تنظيم « وحدة المؤمنين بعيداً عن السياسة » . وقاد الباقى عن السياسة المتصوفة إلى ثقافة طقوس مبنية تدور حول مشائخ مقدسين . ويرى التزائى أن هذه النوعية تنصاد مع دعوة الإسلام الذى يستلزم المنطق فى البحث عن الحقيقة والمعرفة .

فالتزائى لا يرى للمهدية موقعاً فى مشروعات الدين والابتلاء . وهو يزرع فكرة المهدي ، محدّد الإسلام فى رأس كل مائة ، إلى أصوله اليهودية والمسيحية التى نوارى فيها الدين عن الحياة العامة . ومن رأى التزائى أن المسلمين أخذوا من اليهود والنصارى تعبير نشأت فكرة المهدي المنتظر لدى يأتى بالسوية فى آخر الزمان فيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً . فالمهدي بعيد السياسة إلى الدين بعد طلاق لا أصل له فى الدين الذى ما نزل إلا ليهدي إلى النى هى أقوم بالسياسة .

ويعيب التزائى تقليد المهدي ، الذى يرد الناس إلى ما يرغم أنه أول الدين ، لأنه يفوى من القرصية الشائعة أن أول الدين خير من آخره وأنه مما يسوء ويحسب بمر الزمن. وهمة المهدي ، فى نظر التزائى ، تقتصر عن نعمة ابتلاء الحدقة التى يستوجب هذا حماساً والمهدي فرد وحيد ملهم لا قبل له بهموم هذا المشروع الذى هو فوق الحصر . ولن يبلغ المسلمون من أمر الحدقة شيئاً تحت إمرة المهدي لأن التعبير ، الذى لا يكون

الانقلاء إلا أنه ، ليس ولذا في صلاحيات المهديّة . فأصل المهديّة هي العودة بالمسلمين إلى رمال السلف الصالح لا تنزير تلك الرمال في سياق الحقائق الاجتماعية المستحدّة .

وبرى الترنلى هي المهديّة حطة يرتك بها التقليد الديني المحصوص أمر إحياء أمره في شروطه الصعبة ليصادر من ساحته من يريد تحديده على وتائر الانقلاء . فالمهديّة هي ما بهيص بها التائر على سوء زمانه حتى يصفى على حروجه شرعية لن تتحقق بسواها . فالمهدي يستثمر التقليد عسى أن يبلغ العلية من أمره . فالمهدي يقول مثلاً للناس أنه مأمور في مهديته من النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا رعم لا يحناح إليه محدنو الدين على كُلمنا هذه ممن يصدعون بالحق جهرة وكثحاً لله . وهو يرى المهديّة بمثابة إرحاء أو نقاعس تقاى في سية التنيين دلتها لا تؤدى بالتحديد إلا عند رأس كل قرن . وهذا تسويق لا طائل منه للمسلمين المعاصرين الذين لا وقت لهم ليطييء بهم عملهم في حين تتليهم الحداثّة صباح مساء . وللترنلى رأى في مهدي القرن التاسع عشر في السودان مختلف عن ما تواضع عليه أهل الوطنية الدّينية والوطنية بعامة الذين افتتوا بحارته الوطنية وقمّودح دولته المستقلة حرة الإرادة . فحلفاً لهؤلاء أو لتلك يرى الترنلى المهديّة إرثاً في محبة . فهي لم تصمد للحانثت ودهست ربحها حين حصصت لثقائيق التقلب العقدي العال و إن بدا أنها قد حرحت لنقصه وإحيائه . فهي لم تأخذ بثقافة عصرها وحيله فانتهت إلى حركة إحياء أرائت الساطل ولم تقم الحق . ورد الترنلى إحقاقها هذا إلى امتدعها عن مراوحة همها الإحيائي بثقافة العصر وعلومه .

- 5 -

ولا يرى الترنلى في كتاباته المشيحية اهلاً للقيام بنسعة ملاقات لئلاء الحداثّة . فرجال الدين عدهم هم ثمرة من ثمرات "أمراض التنيين" الذي تلمات فيه الشفة بين الفقه وبين تحديات تلقى المسلمين في عصرهم . وليس تحدى في قول الترنلى حيل المسائح لتحسير الفحوة ولا يرى الترنلى في كتاباته عن المشيحية أنها أهل للقيام بنسعة ملاقات انقلاء الحداثّة . فرجال الدين عدهم هم ثمرة من ثمرات "أمراض التنيين" الذي تلمات فيه الشفة بين الفقه وبين تحديات تلقى المسلمين في عصرهم . وليس تحدى في قول الترنلى حيل المسائح لتحسير هذه الفحوة . ينقصهم العار عن هوى قديمة لنعاء تقريب حادثة طرائت في زمانها هذا . وطفة الفقهاء عند الترنلى تحيلة على الدين الإسلامي وهو لا يرى مكاناً في الإسلام لطيفة دينية قارة في أنظمة مادية أو رسمية يعهد لها باحتكرك التت في شأن ما

بوافق الدين وما هو ليس منه . وطبقة الفقهاء ، في نظر التزلي ، اغتصبت سلطة القرار بشأن صحة الدين في السياق التاريخي الذي جلع الإسلام عن الدولة لاستئثار الطوائف بأمر المسلمين وحب العلماء عنهم ، عقلاً لهم ولحفظ بقية الدين ، سلطة التشريع بالشريعة . ولما استعد المشكح الدولة من حرم الشريعة كرسوها علماً وعملاً حالصاً لهم لا .

لكن الأنكى عد التزلي ، فوق اغتصاب الفقهاء للتشريع من الدولة ، هو اغتصابهم لذلك الحق من الأمة . فالفقهاء ، الذين بصنوا أنفسهم حراساً للعقيدة ، حرموا المسلمين من حقوقهم في التشريع ندرعاً بصعوبة تطبيق الشورى وهي التي بص القرار على إدارة دولة المسلمين بها . وتحافى سلطة الفقهاء الدينية هذه دعوة الإسلام لسط المعرفة على أوسع نطاق ممكن . ويقول التزلي إن الإسلام يرى قيام المعرفة على فقه شعوى تكون فيه أمة المسلمين مصدرًا للتشريع فالإسلام يجعل من واجب التفكير وممارسة الدين مشروعاً شعبياً مفتوحاً بدلاً من قصره على مجرد الخاصة الصفوية . إذ يطلب الإسلام من كل مسلم ، كائناً من كان ، الاشتراك في بعث الدين إلى الحياة بإشراك عبده أو غيرها من إخوانهم المسلمين في تجربته بحص النظر عن كبر تلك التجربة أو صغرها ، أو كما قال التزلي ، « بالتفاعل مع أكثر الناس علماً أو أقلهم بروح الرؤية والتفكير المنأى المحرد من الصفوية أو العوفاية » ، والمسلمون بطبيعة الحال ، عد التزلي ، يتميزون في درجات العلم غير أن هذا لا يعنى الدعوة إلى هرمية تقوم على سطوة من لهم سعة في العلم لكون أمة المسلمين - التي هي في قوله « صلى الله عليه وسلم » لا تحتمع على صلال - لها الكلمة الأخيرة في التشريع عبر هيئاتها الشورية

ووظف الاستعمار ، في قول التزلي ، هذا الشقاق الحادث بين الدولة الإسلامية لأغراضه الإدارية . ولانصراف اهتمام القوى العربية إلى حوزة أراضي المسلمين بأكثر من عبادتها بديهم ، فقد انحرفت تلك القوى بالإسلام ، الذي هو عددها ليس إلا ندعة في عوائد العامة ، عن جادته وقامت بإعادة اختراع طبقة الفقهاء إسكناً لثائرة الرعية المسلمة . أعادها على تشنة هذه الطبقة المسيحية المحتزعة بنظام التعليم الاستعماري الذي تنفصل فيه علوم الطبيعة عن علوم الدين . فهذا للتعليم بمرح حبراء هذا العالم ، عالم الإنشلاء ، على استقلال من حبراء العالم الآخر وهذا التمييز الاستعماري يتطهر بجلاء حتى في الرى المحصص لكل طائفة من هؤلاء الحبراء .

وبالحاج التزلى بأن هذه المانوية رافقت للفهاء والعلمانيين لدرجة صعب عليهم التحلى عنها حتى بعد بيل البلاد الإسلامية استقلالها عن الاستعمار . فقد اسمت القصة المدينون والشرعيون عصا بالواحد على مناصبهم متحدثين بلسان الحداثة أو الدين وكل فرح بما عده . ولربك الفهاء فى الدعوة إلى دمج المحاكم الشرعية والمدينة حوقاً من التفريط فى هات السلطة المناطة بهم فى حيز الأحوال الشخصية فى ظل الدولة الحديثة . وكان التزلى قد نادر فى 1968 بالدعوة إلى قضاء موحد إجمالاً لحطط القصة المدينين والشرعيين فى المحافظة على قضاء مردوح . و اقترح فى مكررة كتبها عام 1979 ، إلى توليه لمصب النائب العام ، أن يعاد تدريب قضاة السلك القضائى للموحد بحيث يتأهلون للفصل على نحو متبادل فى الدعاوى المدنية والشرعية . ويذكر هنا أن التزلى اشترك فى عدة لحاح جامعية مثل مجلس جامعة أمدرمان الإسلامية عام 1965م والذي أشرف على ترفيعها من معهد دينى إلى جامعة حديثة ، غير أن هذا التطوير لى عنأ وشدة مقومة من دعاة التحديث ومشتدق الفهاء على حد سواء كما سدرى فى الفصل الخامس من هذا الكتاب .

ولا يرى التزلى حيزاً يعود فى قصر الإسلام على قابوس الأسرة ، لا على الإسلام ولا على الأسرة . ذلك أن التشريع المعاصر لجهة الرعاية الأسرية ، كشأن سائر مناحى الحياة ، يستوجب تربية نالربعة وبالعلوم الغيربائية والاجتماعية بَص . والمسلمون فى سائق ناربهم - تسلحوا بالثقافة الإغريقية عامة ، وبالمناطق الشكلية خاصة ، لمطرفة وهم النبعة الشككة (أى المذهب العائل بأن المعرفة الحقيقية أو المعرفة فى حقل معين غير محففة أو مؤكدة) فيما يتعلق بوجود الله وبصلاح الإسلام كدين . وعليه يتوجب على الفهاء ، بالمثل ، أن يشنازوا من فيص العلوم الاجتماعية فى حال إصدارهم حكماً فى الطلاق مثلاً . ولا يتسنى على أيامنا هذه تحديد البعقة على العبال والزوجة بشكل نافع إلا فى صوء القوايين المالية والاقتصادية المنظمة للدولة الحديثة . وليس سعيه اشبحار المحاكم المدنية والشرعية فى السودان على مقدل ما يفتطع لبعقات الأنباء من أهور أنائهم التى تحميها القوايين المالية ، بالنظر إلى المفدل المسموح للدولة بحصمه من الأهور . وهذا العلم بقولين الدولة المادية مما لا غنى لعاصى الأحوال الشخصية منه إذا أراد لى برر أحكامه لنفع الأسرة وليسوع الدين بين الناس .

وبصفت التزلى العادلت الثقافية للمشايخ، ممن حلدوا إلى قسمتهم الصبرى فى كنف العالم الماوى الذى قصى بعصل الدين عن الدولة ، ب "النطع" . فعلى أنه يفتل أن

"محافظة" المشايخ مما يمكن رد بعضه إلى حصلة إفسابية في النوقى من شرور وشواط عالم محدث ناسهم من كل حنن وصوب إلا أنه يرى إنها محفظة قد تستعلق بالدين بالكلفة حين تعرض عن ابتلاء الحداثه . فقد أرهت الحداثه المشايخ إرهافاً حتى ألحقتهم إلى الاعتصام ب "نقية الدين" طلباً للنجاه . وصار هذا التحوط بنقية الدين محارفاً في قلة حيلة المشايخ بإراء الحداثات في عصرنا . وهكذا أهدفت الحداثات بالمسلمين ولتلتهم وتشتكت أكثر حياتهم المعاصرة خارج حظيرة الدين لأن المشايخ لم يعيبرهم بفعه بعد جريء أحاط بالحداثه وامتك رمامها . ولن يستقيم للمسلمين مقارعة الحداثه واملاك سرها ، في قول الترنلى ، إلا نحل طنقه الفقهاء المشيحية التى تقاصرت عن نعة ابتلاء الحداثه طمعاً في الفور بنقية الدين .

واتفق للترنلى لإجراءات ليحل بها هذه الطنقه الرائد عن الحاحه . فهو مثلاً يجردها من الاتحاد بعصر إسلامى دهى وقع في الماصى نرد إليه أصلها وسلطانها . وحتى لا تتمترس هذه الطنقه وراء حصومات أو نصوص تاريخية والترنلى يدعو إلى تجديد لا يحناح معه إلى الولاءات المذهبية من حنيفة ومالكية وغيرها . كما أنه لا يرى سباً لانقسام المسلمين إلى شيعه وسنه يجندون مسألة صح إن تلمز مكلها كتأريج لا كمحرك له . والذى أوصده من أنواب ، كما يرى ، هو ما تعاش منه طنقه الفقهاء ونستمد منه شرعية وجودها . ويصادر الترنلى من طنقه المشايخ أعظم أسسها إلى الحاح السياسى وهو سلطة الفتوى بشأن ماهو الدين وما هو ليس منه . فهو لا يريد لهذه الطنقه ، التى نعامت عن الحداثه واستنقلت ظلها ، أن تملك حق الموت والحبه على محصلات ومعاباة الابتلاء بمحص سلطة الفتوى . ونطرق للترنلى لاستراتيجيات حطام المشايخ وحطهم وعاب عليها فها مما استنام إلى حفظ بنقيه الدين . وانتهى إلى الدعوة إلى الحيلولة دون الطنقه المشيحية ودون أن ناهض الحداثه التى استعلقت عليها من المنابر .

- 6 -

رؤى الترابى حول النزاعات داخل حركته

لستفعل داء الاضطراع المعيم بحركة الترنلى ، واسعر بين فصيلين سُمى أولهما - بحق « المدرسة السيسية » بقيادة الترنلى، في حين سُمى الثانى « المدرسة الترنوبية » .

لدى استعراء رأى النزلى فى هذا النزاع ، يتولد عدد المرء انطباع ملحاح بأنه - أى النزلى - يتمثل فيه استمرار لولا لحرره على الفقهاء ، وإن احتلّت الوسائل هونا ما .

وبصوّر النزلى فضيله السياسى على انه نأخ للتحدث الاستعمارى الذى يستصحب ، أو يستطن ، تطلعات تحررية توافقه وتمردا يثور بروح الشناى صد عقائد السلف والصوفية . ومن ثم يرعم النزلى أن كوانر حركته هم بذلك حسنى الذرية والتجوير للعمل فى ظل ظروف ليرالية إبداعية متغيرة ، وأنهم بشكل أو بآخر أصبحوا دوى ألفة عادات النفاذ الدائى والتفويم ، و نحلوا عن هياكل الاتجاه التقليدى المحفوظ فى التنظيم تحلياً لم تقو عليه حركات إسلامية أخرى . وهو يرى أنهم قد درخوا - مند أيام طلبهم العلم - على النفاذ الدائى ، وإعادة التفويم والابتداع حتى أصبحت فيه طبعاً . وأهم من ذلك عنده هو ولوعهم الدائم والكامل بنار بحهم الحاص .

ويرجع النزلى محدود أقباس التحررية والنصص . اللتين تميز لى حركته ، إلى حوائيم الأرعيبات حين كان شباى الحركة - ممن تقارب أعمارهم ومستوى تعليمهم نسبياً - يزعون إلى الدينه والسوية فى تجمعهم . ويعكس حال الإحوال المسلمين المصرين فإن إحوال السودان لم يستقظوا إلى سلك « الانتاع » على يد شبح مشهور عركته السور وقر بطى العلم . وأشدّ النزلى بما تاحم الفخر بهذه البداية المسبواتية وقال إن حركته تحاشيت بروز نجم شبح فيها بسط يعود قصصه الأبوية عليها فى طاهر هيكلها وباطنه . وقال النزلى إن الحركة است فى أول عهدها على برنامج "الميثاق الإسلامى" (1964) حتى تسميت نه لعل بد الفقهاء من بسط يعودهم على الحركة بواقع سعة معرفتهم فى أبواب الشريعة . فتتح من الالتزام بالميثاق كنزنامح سياسى أنه لم يكن بمقدور أى من محترفى الفقه إصدار حكمهم على الاستقامة الدينية للحركة من مأسر معرفتهم العالى . فالابتلاء ، وفقاً للنزلى ، يقتضى تعاضد سائر المهن وكافة مباحى المعرفة حتى نواحه تحديات الحداثة صفاً واحداً غير دى عوح أو فرح .

أما العصيل النردوى ، فهو ألحق شهاً بنوصيف النزلى لطيفة الفقهاء . وحسبم يقول نه النزلى فإن أعصاء هذا العصيل الذين يتمثلون عقينتهم على حطى نموذج « التدين التقليدى » الشائع فى السودان ، قد رقد عددهم مدد متلاحق من حريجى المعاهد الدينية المختلفة . ولشدة تأثير العصيل النردوى بإحوان مصر المسلمين ، فقد استسح نفسه صورة طبق الأصل من تنظيمهم ، بسبم روحانيًا من الأكب الصوفى للحركة المصرية .

بند أن « المأثورات » ، وهو كتاب الأدعية المشهور الذي كتبه حسن النبا مؤسس الإخوان في مصر ، لم يستطع إراحة كتب الصوفية السودانية الأقدم منه والتي ما تزال حماهيريتها حبيبة إلى أهلها حتى بين الإخوان المسلمين أنفسهم .

ولم يرق للفصيل النربوى ما رآه يحدث في الحركة تحت قيادة النترانى فهأحم في 1969 و 1978 حظه في التفكير وفي العمل . وفي كلنا المرئى دلرت على النربويين الدوفر وانتهى به المطاف بعد هرائهم المنكررة إلى قلة عالية الصوت حبيصة الصبت . ويبعى الفصيل النربوى على فصيل النترانى السياسى انشعاله بالسياسة والسفادية أى حب الظهور على حساب ترسيح الأسس النربوية للأعضاء . وهالهم ما رآه من جاهرية الفصيل السياسى إعادة تشكيل هياكل الحركة الداخلية إفساحاً للتحالفات السياسية الكثيرة عدداً والهازة نجاحاً ، وإن لم تنتره من مطع الانتهازية ونقص المندبئية ، مع مراكز القوى الأخرى .

ورغم إطلاق النترانى على حصومه في الحركة بعث « النربويين » ، لكن هذا لا يعنى أن فصيله السياسى نحاشى الأحد بالنربوية على الإطلاق . فالنترانى في الحقيفة يجادل بأن فصيله قد طفر بالمحل الصدق للنربوية بالنظر إلى الظروف المحيطة . فالنربوية في الدين الإسلامى ، على خلاف التدين الإسلامى ، لا يحور قصرها على تمكين التقوى الشخصيه وإثراتها . ويرى النترانى أن مظاهرة نحر ح مساندة لتطبيق حكم الشريعة لا نقل عده مثابة وأحرأ عن سائر الشعائر الدينية الأخرى . وأن التحارة هي الأخرى سبيل إلى الإيمان . وأن تقوى رجال الأعمال والتجار مما يحكم عليها فبصاً بالنظر إلى بحاحهم الدينوى . فالنشاط القاصد لأونة الدولة إلى الدين بعد غيبة لها عنه استطالت في الرماى بقود إلى نبئة تفصى بالضرورة إلى نربوية دينية ذات معنى .

وبحنج النترانى بأن النربوية بدوى الدولة هي من العلم عبر الدافع . فالدولة قد أصبحت فعلاً المؤسسة النربوية الفرد بلا صريب أو مثال . والدين الذى لا رأى له في عمليات الدولة الدقيقة التعقيد مثل المصارف . في رأى النترانى ، قد حسر فولاً وفعلاً معركته في نربوية الناس . فإن تعدد على الناس أن يروا صلة الدين بحياتهم الدينية فلهم الحق كله في النوحس من دولة إسلامية تقوم في الأكدهان بأكثر من وجودها في الممارسة اليومية والعبادة . ويقول النترانى إن المسلمين ، بوصفهم متدينين ، قد حرموا من انقاد إلى الدولة التي هي أنسد الأدوات فاعلية في إحداث التغيير . وما لم يكتسب المسلمون المهارات

الآزمة لتصرف شؤون دولتهم المسلمة ، فلا قيمة تذكر لأي تربية بطرية . ذلك أن الدعوة إلى تربية مستثة الصلة عن التحكم في الدولة هي بمثابة الإنساحة إلى الجانب الآخر استنداراً من وجه الانتلاء .

العلاقات مع إخوان مصر المسلمين

مع أن للحركة الإسلامية جذورها المحلية في الحركة الوطنية السودانية وهي حركات الطلاب على عهد أربعينيات القرن المصمر ، لكن لا بد من مكارب في إنشائها عن حركة الإخوان المسلمين المصرية . وينتج تدهور العلاقات المستطرد بين الحركتين إنسان السبعينيات من حضية الحركة في السودان من أن تسقط في قصة سيح أجنس بحرمها المناخ السياسي المساوئ الذي تنعجه . وباصلت الحركة السودانية باستمئة وصندوق صد ميول الإخوان المسلمين المصريين لتحويلها إلى قمر يدور في فلك الحركة المصرية . ولهذا الحوف أصل في الوطنية السودانية. فقد انتزعت الحركة الوطنية السودانية لاستقلالها من براتين استعمار ثنائي ، اشتزكت فيه مصر وإي طاهرياً . وقد تأثر إخوان السودان بإخوان مصر منذ عهد بعيد غير أنهم احتزروا مما بدا لهم كعطرسة قومية مصرية قاشية في حركة إخوان مصر . على أن السودانيين، في قول النزاني ، ككفوا من استحاتهم السلبية على العطرسة المصرية مراعاة للطروف القاشية التي عانتها الحركة الأم على يد جمال عبد الناصر في الستينيات . فحبيئت اشتزكت الحركة السودانية بطوعها مع منظمات الإخوان المسلمين العربية الأخرى في تكوين مكتب تنفيذي لتسيق نشاطات الإخوان العرب والتي عرفت باسم المنظمة العالمية للأخوان المسلمين . لكن سرعان ما لعجز النزاع حين اقترحت الحركة المصرية أن يدغم ناشطو السودان في هذا التنظيم الإخواني العالمي الذي تقوده المنظمة المصرية . ورفض السودانيون هذا الاقتراح حين أنزكوا أن حركتهم ستصير إلى مجرد فرع تابع للإخوان المصريين ، واقتزحوا بدلاً عن ذلك حطة نسبق نزاعى الاستقلال المحلى للمنظمات الوطنية بدون العص من الائتمانات العالمية والعربية . لكن المنظمة المصرية أصرت على الانمماج . ولم يرص ندعوتهم إلا الفصل التزوى السودانى من حصوم النزلى . وعليه سخط الإخوان المصريون وتنظيمهم العالمي على فصل النزلى وحرعوه بعض العصص من ذلك . صلى الإخوان المصريون آراء النزلى بالنقد اللاذع ورموه بالردة في رسالة عام 1980 إلى الشيخ

ان ناز ، أعلى سلطة دينية في المملكة العربية السعودية . واستسحق التزاي هذه الاتهامات ، في رده عليها ، بأنها ذات توقع سياسية .

- 7 -

إعادة تربية الأندنية

لم يفضل الأندنية فيما يراه التزاي - فشلاً متوياً في مواجهة الانسلاء فحسب ، بل الأكى أنهم غافلون حتى عن حقيقة الانسلاء الذي يبهض أمامهم . ولما كان هؤلاء الأندنية ثمرة استعمارية للحدائنة ، فهم وفقاً لمعيار التزاي غير مؤهلين للنحاور مع الحدائنة وعاهرين عن اندفاع موقف نقدية أصيلة تحاها . ذلك أن الأندنية العلمانيين قد حرى ترسيمهم مدرسياً على بهج ما يسميه التزاي بالتاريخ المعروء (أى هو التاريخ الذى يطالعه الناس دون التواريخ الأخرى ، أى التاريخ الكسى العربى) والذى يقول بأن الدين هو تحرية إنسانية هردية ، وما يصلح تطبيقه على دين واحد ، يصلح على سائر بنية الأديان . فعلى سبيل المثال يقتصر هؤلاء الأندنية أن مبدأ الفصل ما بين الكنيسة والدولة الذى يعتنقه العرب ينطبق على الإسلام بمقتضى وحدة الأديان .

ويرعى التزاي أن الأندنية ليسوا إلا طيقة حاكمة مختلفة على نفسها وأحسية . وهم من بعد وقعين تحت تأثير نظام المدارس الهجين الذى نتقم فيه نوريجهم وثقافتهم الإسلامية والعربية بفعل التاريخ الكسى العربى . وهم أيضاً الذين ترعرعوا على اعراف عن أهلهم وقومهم تلكهم حنران المدارس والداخليات والنوادي الاجتماعية ، وعادات ترحية الفراغ ، ولئى ألسنتهم إعحانا باللسان الأحنى أو الهجين من داك وداك . وهم جاهلون ، إن لم يكونوا عاقين بأهلهم ، شديدى الاسترابة والتشكك فى ثقائدهم . يؤكد التزاي أن هؤلاء الأندنية لما سبحت لهم الفرصة فى تصريف شؤون البلاد عفت الاستقلال ، كان فصارى أمرهم الاحترار الانكفائى لقواعد « الحكم غير المناشر » الاستعماري ، على ما يستنبطه من هوة فاعرة بين الحاكم والمحكوم . وترك هؤلاء الأندنية أمر نعتة حمهرة المسلمين عبر الحفلات والتظاهرات والناحيين إلى رعماء القبائل والصوفية المنفتحين . فلا يتاح للصعوة النفاذ إلى الجماهير إلا من بواسطة أولئك الرعماء والذين بنورهم - وبطبيعة الحال - أصبحوا صيارفة القوة الحقيقية من حلف سائر الإداريين الأندنية .

ويرى النزالي أن الأفندية ، في سياق إخلاء طرفهم من دينهم ، قد صرخوا بحلهم السري بنقائهم المحلية والتي هي الأساس للحكم لهم أو عليهم بواسطة أغلبية شعبهم في السودان التي لم يتس لها التأهيل في شعاب فكر الصعوة ذي المصادر الأحسية . وقد حرر رعاياهم المسلمون في تأويل المعتقدات والمفاهيم كمثل الاشتراكية والعلمانية التي تستهدى بها الصعوة في سياسة حكمها . ويحتاج النزالي بأن الاستناد الصلابة أطنابه في بلاد المسلمين على أياما هذه ليس بسبب الإسلام ، وإنما نرغم أن الإسلام . فلا الشريعة تشجع الطواغيت لإنكارها عليهم سلطة التشريع أو فرض الصرائف ، ولا الحكام المسلمون أقوىاء بالدرجة التي تتيح لهم إهمال الشريعة كلية . وباستبدال الصعوة المحدثين للإسلام ، وباعتكروهم على عدة لفقر والة التحسس ، فقد قطعوا وأشحتهم بالثقافة الديمقراطية الوحيدة الإسلام التي تشدهم ورعاياهم . ويسوق النزالي هنا حجة أخرى بأنه من الممكن إساءة استخدام الإسلام للعالية ، لكن رؤية العين ومعالجته في نظام إسلامي ما ليو جزء من التقليد نفسه . ويرغم النزالي بأن الديمقراطية لن تشعب جذورها في حكومة بئولة مسلمين منصرفة عن حوهر الإسلام لقوله أن قدر من نحاشي الإسلام في الحكم والسياسة أن يلقى بصندوق الاقتراع في مرحلة التاريخ

وشاد النزالي حركة إسلامية نرباقا مصادا يفتح به لعر إليه الأفندية وسداحتهم . وحين إنصم النزالي إلى الإسلاميين ، وهو بعد طالب في الجامعة ؛ ألفاهم متكلسين بدخل دوائر الطلاب للدرجة التي ينعون بها المستقطبين من المجتمع الأرحب « بالفرع الحارحي » . ولم يأت النزالي بمسندع حين درج على سيرة أقرانه الإسلاميين من أثر ف حيله في حيلة أملهم التي يستشعرون إراء حواء الحركات الشيوعية في أوساط الطلاب والصعوة . ولم تنكشف للنزالي إمكانية إحداث حركة إسلامية حماهيرية ، في قوله ، إلا بعد ثورة أكتوبر 1964 الشعبية . وقد كرس هذه الثورة مستقلة بصفته سياسيا لدوره الهام فيها . ويقر النزالي بأن الطفرات والفترات الكبيرة التي تميز بها تطور الحركة منذ تلك الثورة ، كان أمرا من أعد أحلامه .

ووقعت مسؤولية بناء « فرع حارحي » عريض للحركة الإسلامية على قطاع الطلاب في الحركة الإسلامية . وكان بناء هذا الفرع للحارحي بمثابة مشروع فريد لإعادة تربية الطلاب بنأى عن عرلة وسداحة الصعوة . وأحسن الطلاب الإسلاميون استغلال اتحاد طلاب جامعة الخرطوم ، واحتصره « كوسو » والذي كان مؤسسة قومية ذاتعة الصيت ، بعد أن سيطروا عليه في عام 1973م . وسعيًا من « كوسو » لتجسير صلته مع

الشعب ، بادر بتنظيم مدارس صيفية وفواصل حزمة اجتماعية لتعليم الأميين وعلاج المرضى . ويتوكيد « كوسو » ، ومن ورائه الإسلاميين على أهمية الجانب الدعوى أى الإسلام - فى تلك المياشط ، فقد صاد الاتحاد عصمورى الإتصال بأهل الريف والإسهام فى توسيع الحركة بحجر واحد . فقد كسبت الحركة الإسلامية أولاً أحر النقاد إلى ريف السودان ، وهو ما عجرت عه الحكومة المركزية وفصرت عه الأحرار ذات الصبغة الصوفية ، وثابتاً كثر أولئك الشباب من أهل المنطقة فى أعين من رولهم لتكلفتهم مشقة إدراج فراهم فى حظ تطولفهم . وقد كافأ أهل القرى السعيدة بطللة الجامعة للطلال من أبنائهم ، ممن أصبحوا قادة محليين فى بظر أهلهم ، بانحائهم إلى المحاسن الولائية والمركزية متى تقموا بطلوبها لأنفسهم وحركتهم .

وحيث لاح للترانى أن الصعوة سائحة ثقافياً فإنه استسحب معاركهم الداخلية الصروس اضطراراً على السلطة . وهو يرى أن مختلف الأقعة التى يتلثم بها هذا الصراع مثل العسكرية صد للمدية والاشتراكية صد للرأسمالية ، هى أقعة شتى للمجموعة ذاتها التى تحلت ع الإسلام . وبرز الترانى تحالفه المنير للحدل مع طعمه بمرى الملووبة فيما بين 1977 إلى 1985م وفقاً لهذه الاعتار . وقد اجتمع على الترانى منقولوه فى الحركة ، متشددهم والمعتدل ، فصلوه بشواط كلويات من البقد لما فارقه من مسالدة طاعية كان يعالج سكرات موت نظامه حين اكتشف الإسلام فحاة . وائح الترانى ، فى رده على منتقديه ، بأن تحول النميرى إلى الإسلام راجع إلى الحركة الإسلامية التى جعلت من مسألة نوبة الدولة إلى الدين مسألة حلية وحدلة حتى شمهها صليل كالميرى .

وعلى صعيد متصل فمتعدو الترانى يعون عليه تسليمه بوعد النميرى له بأسلمة الدولة . ويرد الترانى على هؤلاء بأن مصداقية النميرى ليست من شأنه فى كثير أو قليل . ومما يؤكد ذلك أن الترانى بوصفه ناشطاً إسلامياً ، يعتبر بظم النميرى ألحق بسنا بمؤالية حكومات الأفندية التى فارقت للإسلام فى تصميمها الدستورى . فذلك الصعوة ، التى تتوسل بصيت الرعاء التقليديين والنيبيين وبوذهم لتصل إلى الشعب ، لم يسوق لها أن أقسمت هذه الحركات اللبرالية التى نمتشق بها مع الجماهير بأى معنى من المعانى . والترانى فى تحالفه مع النميرى إما كان يتلمس لحركته مساحة للمدورة . وقد حرج بمهجه هذا حملة وتصبلاً على منهاج الصعوة السباسبى الذى بقصى باستعادة الديمقراطية أولاً ، وترك خلاف الأيديولوجيت ليوم نصر الحريات . ويجادل الترانى بأنه حين عزف

المبسطة وفقاً لشرائط الإسلام جعل همه استئصال الإسلام في الدولة غير مشغول بالديمقراطية إلا من حيث أنها مما لا يمكن فهم عراها بالإسلام . وحيث أن الصوفاة العلمانية لم تعر كثير بال مسألة حقوق الدولة عن الدين وحملت الديمقراطية شعلاً منقطع السبب بالدين ، فقد كان لزاماً على الحركة الإسلامية ابتداع تخطيطها التكتيكي الخاص في التحالفات محررة عن إسار المنهج السياسي لتلك الصوفاة .

- 8 -

شيخ " الترابي "

يقول ظاهر الحال بأنه لا مناصري الترابي ولا مناصبيه العداء يبتطون به كثير فصل لما تحشمه من تحد وتحذيل سلطات الصوفاة التقليدية والحديثة ، على حد سواء ، في الثقافة والسياسة السودانية . فالعريقان ما يزالان يرويه الترابي ففيها أو مهدياً أو أهدياً ، مع جنوح بعضهم لإحلافه بأهل السنة . والترابي لا يقدم نفسه في إطار أى من الفئات السابقة ، وقد يعي السنية عن نفسه لأنه لا يرغب في الانسحاب إلى براع سني شيعي تزيحي نراحت صلته برمينا الراهن .

وأنتاح الترابي - في سياق التحيز له - يدعونه « شيخ الترابي » لما للقب « شيخ » من خصوصية تقتصر على الفقهاء والصوفية والرعاة القليلين . وصار هذا اللقب اسماً مستعاراً للترابي إبان انحياز الإخوان المسلمين « تحت الأرض » على عهد ميمري . وأحزبى بعض قدامى أعضاء الحركة أنها كان بها مسبب حاجة « لشيخ » وإن تشكك واحد ممن تحدث إليهم في صلاحية الترابي ليكون الشيخ المرئى . ذلك أنه ، وفقاً لما ساقه عضو آخر ، يتسم بكثرة الانفلات على سيرورة أفكاره ومحزى أفعاله . وهذه حصيبة لا بحل معها مقام "الشيخ" الذي يستحب قراء معلوماً من المحافظة .

وأعداء الترابي من هيلق العلمانيين ، الذين بهم ربة فنيمة في تسلط الترابي ، بصورونه في هيئة شيخ متسلط دائم التكريس لسلطته المطلقة على عقيدة عصمته من الخطأ والسطط . ثم إن إبعاده في برع الشرعية عن طنقة الفقهاء أحلسنه في مكاس الرب عد العلمانيين . فقد توجسوا حيفة منه لأن الذي يعي الفقهاء عن الدين فعل الترابي لا بد أنه يدير أى يكون مرجع الإسلام الأول والأخير .

أما أهل المدرسة التربوية في حركته ، فقد باصنوه العداء بحريرة تحفيه في أماب أفندى متعزى وكعروه عام 1996 بحيتيت اراء له في بعض المسائل الأصولية العقديّة رأوا فيها تحديف لا يعنر . فدعوته إلى دمقرطة المعرفة ، أى جعلها متاحة للامة والخاصة معاً ، وتمييزه للدولة كمصدر لتوليد التشريع الفقهي ، لم تلق الفول الحسن لدى الفقهاء . ووجد الناقمون عليه في دعوته للحوار بين الأكيان الإبراهيمية إرخاصاً للإسلام لا يلبق . كما أن مرويته ونظامن إتحاهه بصنر الجهاد لم نغربه الرلقى لا إلى هؤلاء ولا أولئك . وحسب حصومه نملصه من أن يكون سنيًا . والمذهب السى هو دروة الإيمان فى الإسلام ، انتدصاً للسلف . وكزه حصوم التزلى قوله بأن الردة تقوم برفع السلاح فى وحه جماعة المسلمين وليس بوحدان المرء ، لأن فى هذا تحوير لتنديل المسلم لديبه . واستشاط حصومه لقوله بأن سلمان رشدي ، صاحب رولة أبات شيطانية ، لو حوكم فى السودان لما قصى عليه بعقوبة الردة .

والتزلى - عند غالب التربويين - مرتد رديم . ولعل الاتهام بالردة كان أقصم ما يكون فى محاصرة شهيرة قدمها د. جعفر شبح لإربس ، عدوه الألد الحصام مند الستيت - فى حواتيم 1995 بالخرطوم . وما كانت المحاصرة ، التى كان عدواها « حسن التزلى : العلمانية فى ثياب دينية » سوى إجتار لجملة صالحة من مأثورات ما برمى به الرجل من هرطقة وندع لاكنها من قديم ألسن المتنعدين . ومن بين كل أشكال العلمانية وصروبها المتشعبة ، نوحث المحاصرة رضى التزلى بالعلمانية الشيوعة لأنها - بعكس العلمانية العربية - تطوى على اصطهاد الدولة للدين .

لاهوت الحداثة : التحول بالحركة من خمول الضعف إلى صيت النفوذ

عمل أولئك الذين يرون تحديت التزلى الإسلامى ، ديناً تطع عليه فى أسرته ، اعتدر كاريزمية الرجل وطاقات التحديث التى نأها فى السودان . فحلل ما يقل عن أربعة عقود استطاع لاهوت حدائنه أن يعير صورة حركة الإخوان المسلمين بحيث استأالت إلى هيئة أخرى محتلفة كلياً عما كانت عليه فى أربعينات وحسبنيات القرن المصنرم . فقد كانت فى بظر الناس حينئذ تنظيماً رجعيًا قصارى منعاها التفتيش على أخلق الطلائ وصنطها مما نلعه إلى يومنا الراهن نعت « الكبران » ، وهو جمع

مفرده « كور » وهو أنية الماء عند أهل الريف يعي دلالة التأخر . وقد بلغت حملة الكيزان في التصبيق على الطلاب بالدين آنذاك حدًا جعل الترتي نفسه بحجم عن قول دعوة الانتساب إلى الإحوان أيام طلائه العلم بالمدارس الثانوية . فلم ير رأيهم في أن تلك غاية الدين في بلد حطه الاستعماري مائل وملح . ويذكر الرئيس جعفر ميمري بؤس هذا التفتيش على أيامه في المدرسة الثانوية . فقد استسحب طلب أعضاء الحركة منه ألا يلبس البطال القصير - الشورت - حين يعمل على لعب كرة القدم وأردف قائلاً : « أظنهم كانوا يريدون لنا لفس شورت شرعى » . وبمضى ميمري لأبعد من ذلك حين يعترف بأنه كان يظن الترتي ترويضاً - محدوتا - صوفياً خلال سنى التعاون بينهما في حوثيم السبعينات وبواكير الثمانينات . وكان لهذا التفتيش لفتن الحركة الإسلامية أثراً سلبيّة وحيمة . فبعال - على سبيل المثال - إن رئيس جهاز الأمن السوداني أوسع رحاله سحرية واستهزاء في يونيو 1989 لمرافقتهم لاجتماعات الحركة الإسلامية بدلاً من التركيز على من بيدهم القوة الحقيقية للقيام بعمليات عسكرية . وبالشدة ما ثبت خطأ رئيس الجهاز حين ناعهم بقتال جمعة الثلاثين من يونيو 1989 لدى ما توالى عصيته هي الحكومة بالتعاون مع الحركة الإسلامية قلصة على مقاليد السلطة في البلاد .

ولاهوت الترتي أحدث تحولاً مفاهيمياً وتنظيمياً في الحركة حيث انتقل بها إلى حدثا تكرر لها أسنان الحسد عند أعدائها . فقد استأسست الحركة في دوائر القوى الانتخابية « الحديثة » مثل الطلاب والأهلية وصباط الجيش . وهي قد جعلت من انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم عرين الحدثا الاستعمارية حدثاً لا يستثنى أننى اهتمام لما حققته فيها من انتصارات دلوبه نه منذ عام 1972 . وهي قد اكتسحت دوائر الحريجين الخاصة بدون عت يذكر في انتخابات عام 1986 . وأخيراً بسوق ما قاله أحد الصباط في توصيفه لأثر الحركة على العسكريين « صار الصباط ، الذين كانت العريدة وإغواء الفتيات مهنة ثانية لهم ، يتدافعون زرافات إلى الصلاة حين يرفع المؤذن صوته بالدعاء » .

وبالت الأساليب الحديثة لحركة الإحوان المسلمين فسطاً وفراً من « الاحتجاج » عليها من منتقبيها الحدثاويين . فاليكس دي وال ، الناشط في حق حقوق الإنسان ، يلاحظ سحائها في تزريب كواثرها ، خصوصاً على فيون الاتصال . ويعي عليها بعض

الحداثويين « تأمر بهم » لما أحسوا استخدام الحواسيب الكلية في انتخابات 1986 التي احتاروا فيها المرئنة الثالثة وفاربت مساكنهم الأحرار ذات الجدور التاريخية العريقة . ويلحى عليها الشيوخ عيون الأموال الممدودة التي نثرها مصرفهم الإسلامية حسنة الإدارة . وبدلاً عن معالجة الحقائق الماثلة حول النزلي أغرق الحداثويين والكتاب العربيين في دم النزلي وجعلوا ذلك ديناً وطقفاً . وقد طافوا بينه وبين طائفة من الأوروبيين غير محمودى السيرة من ندر ميكافيللى إلى راسدونين . وبسنتنج الكاتب مارك هوساند من وابل القدح الذى أفرغت مباربه على النزلي أنه لم يطر بكلمة طيبة واحدة لا من العرب ولا من حداثويي المسلمين .

على أن الكاتب إم . اى . باب - الذى بطر في الدم الكثير الذى كتب عن النزلي، يصبح نعم الإسراف فى الاستهانة بالرحل لما سبه هذا المسلك من تعويق إصدار حكم منصف ودقيق على مفكر شجاع النارة أصيل الحاطرة ذى فترة مرموقة على إحداث التعيير . وهذا التحليل للاهوت الحداثى عند النزلي ، الذى حاوله هنا ، هو خطوة لجهة مبارلة أفكاره على نحو مستدير .

(1) عدوان رسالة النزلي هو « حالة الطوارئ فى العهد الدستورى » وبأل بها درجة الدكتوراه من السوربون فى عام 1964م . وهى مدرجة بأرشيف الجامعة تحت اسم « دفع الله » وليس النزلي وأدين بالعرفان لمحمد باجى لتجسسه جهد العثور عليها . ولا أنس حسن موسى الذى تربى بمحتصر لها بالعربية .

(2) بشير حيدر إبراهيم 1996م إلى أن أيا الله الحميى ، الذى لم نطأ قدماء قط عنه مدرسة حديثة ، لم يكن ليمثل نذاً أمام لجنة من مجلس الكونجرس الأمريكى ويحلف القسم على صندق ما ينلئ به مثلما فعل النزلي فى 1993م .

(3) كان والد النزلي أحد القضاة القلائل الذين تخرجوا فى المعهد العلمى ، وهو كلية دينية أسست عام 1912 ولم تكن اللغة الإنجليزية تدرس فيها . وغالبية القضاة تخرجوا فى مدرسة القضاء بكلية عردون حيث تدرس الإنجليزية وبعض العلوم العلمانية الأخرى . وأتيح لوالد النزلي الطفر للتعيين بسبب الإراحة القسرية للمواطنين المصريين فى أعقاب ثورة 1924 التى لام الإنجليز مصر بئارتها .

الْقَضَائِيَّاتُ الْجَامِعِيَّةُ

داحس المعهدين والغردونيين وغير أوهم :

تخفيض قوام الجامعة الإسلامية عام 1969م

قررت لجنة كوّنت في العام 1969م للنظر في وضع جامعة أمدرمن الإسلامية أن تخفضها إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية ، أو بالأحرى أن تعيدها إلى هيكلها فيما قبل عام 1965م الذي تنلمت منه حتى صارت جامعة بسرعة امتزجت أعيان المراقبين في اللجنة والمرجعيين وقرار لتصعية هذا يتسق مع عدة قرارات وإجراءات جاء بها لتقدميون ، الذين علا نجمهم إبان فترة سيطرة اليساريين بعد انقلاب نميري ، للذليل من « قوى الرجعية » التي أخذت في إهلاك مؤسسات العلمانية وقضيتها منذ أن تولوا مقاليد الأمور في غمار أكتوبر 1964م ومن تلك الإجراءات التي اتخذها التقمزيون :

- 1 - إعادة «قسم الشريعة» المستقل بذاته إلى «بيت الطاعة» في القضاية تحت إمرة القضاة المدنيين .
- 2 - منع قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم من قبول المنتسبين إليه .
- 3 - فصل ثلاثة عشر من أساتذة جامعة الخرطوم من نوى التوجهات الإسلامية مثل عبد الله الطيب ومدثر عد الرحيم وزكي مصطفى
- 4 - حذف كتاب محمد قطب «شبهات حول الإسلام» من مقرر المدارس الثانوية العليا
- 5 - تخفيض عدد لخصص المخصصة لتدريس الديانة الإسلامية

وما أن أطاحت عصبة مليو بالشيوخ عيين في يوليو 1971م حتى كونت لجنة أخرى لمر اجعة وضع جامعة أمدر مان الإسلامية سابقًا . ولم يستغرب أحد إذ خرجت بقرار إعادة الجامعة لهيكلها الكامل عام 1975م . وأريد في هذا الباب من الكتاب رد سياسة الكر والفر حول جامعة أم در مان الإسلامية إلى أصولها في الثانية المائوية الاستعمارية التي جعلت التعليم في البلاد قسمين . تعليم عصري مثله كلية غردون (1902) التي انبثقت عنها جامعة الخرطوم (1956) وتعليم تقليدي تمثل في المعهد العلمي (1912) الذي أصبح جامعة أم در مان الإسلامية في 1965 .

يُكفى طلاب كلية غردون العصرية - التي لا تقبل إلا الصفوة - طلاب معهد أمدر مان العلمي التقليدي بالمعديين ، في حين يسمى الأخبرون هؤلاء « بالغردونيين » . ووصف شاعر بريطاني العتيق روديارد كيبلنغ الإثنين معًا في قصيدته « مدرسة كتشنر » (1899م) . فكلية غردون، كما يرى الشاعر - هي نتاج أكثر البشر جنولًا - الإنجليز حيث يقول إنهم :

يفرشون الأرض بجثث القتلى ، وقبل أن تبرد فوهات مدافعهم .

ويسيروا زرافات ووحداً يدعون الناس لبركت مدارسهم

في حين قد يصح وصف المعهد ، الذي لم يخطر ببال الشاعر بالطبع لتأخر قيامه، بأنه من نبات أفكار أموات « أمراء المهديّة » ، وقد جاء ذكرهم علي لسان الشاعر ، ممن مهد موتهم لمؤخرة "مدرسة كتشنر " .

ومن اليقين الثابت أن جذور فكرة المعهد تعود لجثث أمراء المهديّة ، ذلك أن رجال الدين الإسلامي ، الذين أقلقهم تغير الزمان وحال المعرفة بالقرن العشرين بعد غزو الإنجليز ، ناشدوا الإدارة الاستعمارية بإرسال طلاب للأزهر بمصر لدراسة علوم الدين . إلا أن الإدارة الاستعمارية كانت تعارض إرسال طلاب إلى مصر التي أفسدتها - في رأيهم - روح الحماس الوطني . ومن ناحية أخرى كانت الإدارة أيضًا تمتنع في

تدريس علوم إسلامية حقيقية في كلية ابتدائها المسيحيون صدقة جلرية لروح غردون
ومن هنا جاء ميلاد المعهد العلمي

أسهمت كلية غردون في تزويد الطلاب السودانيين في الدراسة بالمعهد لميزتين
فيها أولاهما تدريب الطلاب للانخراط في وظائف لحكومة ، وثانيهما السكنى في
الداخليات ولن استفيض في حسرة المعهدين على حرمانهم من لئنشنة في جو
الداخليات المتحرر ، رغم سطوع مقالاتهم فيها ، في مثل الذي جاء في هذا الخصوص
عند الشاعر محمد محمد علي في كتابه المعنون من جيل إلى جيل

وأنشئت كلية غردون لتكون بمثابة آلة تعريخ للموظفين من الأهالي . وكان اسمها
بين العامة هو « التجهيزي » التي تعد طلابها لأجل الخدمة في الحكومة . ولم يكن
تعليم المعهد مما يتوصل به خريجه إلى التوظيف في القطاع الحديث .

ثم إن الغردونيين ، لما يضيفه عليهم الإنجليز من رعاية وعناية ، كانوا محط
حسد المعهدين الذين وصفوهم بأنهم أنصار « المسترات » أو حزب الفرنجة . ونرى
الشاعر حسين منصور - أحد المنتسبين للمعهد (بالوظيفة فيه لا بالتخرج منه) - قد
فتح النار على أسلوب الغردونيين في الحياة تحت رعاية الإنجليز ، حيث انبثت
شائعات الشذوذ الجنسي في الكلية التي كلن يقوم عليها مستر يودال . وستصحب
شاعر المعهدين الحسود هذا التخليط المريب في الكلية ، فسماهم « غرس » يودال .
ولم يقتصر على تصويرهم في شعره ، على أنهم طائفة مخنثة بخدودهم اللدنة
وأذرعهم البضة وشفاهم الرقيقة ، بل وأقذع فوصف الكلية على أنها مأوى الفسوق
والشذوذ يشطأ طلابها - غرس يودال - ويتبرعمون برويهم « ماء الرجال » وشوربة
العدس المعروف أنها طعام الكلية الراتب . وهم كذلك في قول الشاعر :

والنائم كما سمحت لوجههم فمناهم في الليل رهز عروس .

أما الغردونيون ، فكثروا يرون أن المعهد أصلاً نتاج لفكرة خاطئة ؛ ففي ملتهم
واعتقادهم في مذهب المعاصرة المصحوب بالوطنية ، كان قصر الدراسة في المعهد
على الدين واللغة العربية مؤامرة استعمارية لحرمان السودانيين من ثمرات العلم الذي

هو لب القوة والثكاء لحضاري في العالم الحديث . لذا كان حديث الغردونيين عن المعهد على أنه « مشكلة » بأكثر منه تعليلًا بديلًا . وفي غمرة حملتهم لتصبح هذه لصورة خرج الغردونيون بعدد من الأفكار لإصلاحه التي وجدت تعبيرًا مؤسسيًا لها عند تأسيس مؤتمر الخريجين عام 1938م

وبشكل عام لم يكن الغردونيون يثقون بقدرة منسوبي المعهد على استيعاب المعاصرة وكان مرد اهتمامهم بالمعهد هو الوطنية الدينية بأكثر من الاعتبارات التعليمية والوظيفية . وانسحبت النظرة ذاتها على المذكرتين اللتين تقدم بهما مؤتمر الخريجين ، الذي تكون في 1936 من خريجي كلية غردون في الغالب ، حول التعليم للإدارة الاستعمارية في عام 1939م . خصت المذكرة الأولى « مشكلة المعهد » وطرأ على حلها وإصلاح الوضع كل اهتمامها ، ولم تتطرق لمسألة توظيف خريجيه آنذا . بينما أسقطت ثابتهما المعهد تمامًا وتوفرت لمناقشة مستقبل التعليم في السودان بعد عقد من عام 1939م بأسلوب رصين وبناء .

وبملاحظة ، لم يكن لدى مؤتمر الخريجين أدنى مكان للمعهد في رؤيته الأساسية لمستقبل التعليم في البلاد . ويحق للمرء أن يستغرب هذا الاستخفاف بالمعهد فقد كان يوسع المذكرة الأولى ، طالما سعت إلى إصلاح التعليم ، أن توطن المعهد في الصورة العامة للتعليم القومي بشكل أو آخر وبمقدار زاد أو نقص . وكان بإمكان الخريجين فعل الشيء ذاته في المذكرة الثانية . التي أفرغت شلبي المدح والتعريض على لجنة لورد دي لاوار التي عينتها الإدارة الاستعمارية عام 1937م للاستشارة بتوصياتها حول مستقبل التعليم في البلاد . وأوصت تلك اللجنة ، برئاسة على الجارم الشاعر والنحوي المصري الذائع الصيت على تاهيل طائفة من السودانيين ليقوموا على تدريس العربية بالكفاءة المطلوبة . إلا أن مؤتمر الخريجين لم ير في المعهد ماعونا مناسبًا لتخريج هذه الطائفة المذكورة . وهو عندهم ليس مشكلة فقط ، بل ومشكلة تستعصي على الحل .

إلا أن المعهدين من جانبهم كانوا على قدر من الذكاء بحيث أدركوا أن ما يصفه الآخرون بأنه مشكلة ، هو في حقيقة « هويتهم » إذ كتب محمد محمد علي - أحد خريجي المعهد - في عام 1946م مطالبًا المعهدين بتولي الريادة ومناقشة « أوضاع هويتهم » على الملأ ، حيث إن خريجي لحكومة والأفندية - كما يرى - لا يمكن الوثوق بحسن تمثيلهم للمعهدين ، فمؤتمر الأفندية هذا اعتاد وأدمن وضع « إصلاح المعهد » على لائحة اجتماعاته السنوية ولا حياة لمن تنادي . ونصح محمد محمد علي المعهدين ألا يبدو على صورة الضحية المنتظرة للمعاصرة والحادثة لأنهم ممن سيفيد منهما ويصيب خيرا كثيرا .

وأصاب محاولات المعهدين للإفصاح عن هويتهم - أو بالأحرى تمثيلهم لأنفسهم أصالة لا وكالة بخيرهم - الواد من سياسات الاستعمار ، بل وسياسات الوطنيين كذلك فكامل الباقر - أحد خريجي المعهد والرجل الذي استطاع بمعهده تحويل المعهد لجامعة في عام 1965م كما سنعرض ذلك لاحقاً - يستذكر كيف أن الكلمة التي نشرها وهو طالب بالمعهد عام 1939م متناولا أوضاعه في الصحف جلبت عليه غضبة مضرية من السكرتير القضائي للحاكم العام

ومن أشد دلائل اعتبار الغردونيين أن المعهد « مشكلة » مزمنة هو ، بشكل عام ، عدم الإعراف بالمعهدين كأعضاء في مؤتمر الخريجين وبلغ هذا الجفاء أشده حين رفض نادي الخريجين الغردوني إقامة حفل تكريم تخليداً لذكرى لتيجاني يوسف بشير الشاعر المعهدي الصميم لأنه لم يكن غردونيا . وسنعرض لطرف من هذا الهذيان الاستعماري في فصلنا القادم . ثم إن الغردونيين ، في صدد التفكير حول المعهد و « مشكلته » ، كانت تنقصهم إسهامات المعهدين أنفسهم ورؤيتهم لما أرادوا لمعهدهم أن يكون . وهنا منشأ « ورطة الأفندية » إزاء المعهد وما أنطوا عليه من مفارقة تاريخية : فهم ملتزمون به وطنيا ودينيا لأنه يدرس القرآن وعلومه وهما مدر عزتهم الثقافية ووقود وطنيتهم الميامية غير أنهم كانوا له لمجافته الحادثة التي هم

ثمرة لها، وهي غاية نضالهم القومي متى ما تحررت البلاد لتلحق بركب الأمم المتقدمة

وعلى خلاف محلولات الإصلاح الاستعمارية والحديثة العقيمة التي أتت من جهات خارج المعهد ، فإن حركة الإصلاح التي حوّلته إلى جامعة كانت نتاجاً لروح المعهد وتعاليمه ، وقاد إليها اجتماع عدد من العوامل .

1 - ظهور قيادة مؤمنة بقضية تحديث المعهد تدفعها رغبة طلاب المعهد في تطوير نظامه ليمحهم شهادات دراسية تمكنهم من المنافسة في سوق الوظائف الحديث

2 - تطوير الأزهر على عهد الرئيس عبد الناصر قدم للمعهد مثلاً يُحتذى .

3 - تشكل بيئة سياسية وقومية وإقليمية أصبح فيها الإسلام الركن الرئيس للمعهد قوة معترفاً بها في النشاط الثقافي المبغى . وساهمت حقيقتان محوريتان في تمكين هذه البيئة السياسية:

(أ) ظهور الوطنية الدينية وانتشارها في وجه الطمأنينة الراديكالي وما صاحبها من مناداة بالتغيير الاجتماعي كان تبناها الحزب الشيوعي - المارقي على الجماعة في نظر هؤلاء - في السودان في ما بعد عام 1964م

(ب) تزايد الدور الذي تلعبه المملكة العربية السعودية ، بفضل ثروتها البترودولارية الجديدة آنذاك ، وتحت رعاية الملك فيصل ، ذي الحنكة السياسية المقدرة ، والذي رأى في الراديكالي السودانيّة شبهة ناصرية بينة الضرر والأذى بحيث ينحتم وأدها في مهدها

ونتيجة لذلك ، تولت المملكة تطوير الجامعة الإسلامية بشكل عام بدفعها لمرتبات الأساتذة المصريين ليقوموا بإدارة الجامعة والتدريس فيها . ولأن نخوض في تفصيلات الأصول المختلفة والحقائق التي عملت على إنشاء الجامعة ، بل سنولي قصارى اهتمامنا هنا لسببورة التحديث والمعاصرة للمعهد التي ختص بها شخص د كمل الباقر

ورغم ما يبدو في الظاهر من أن فكرة الجامعة قد تعود إلى حقبة الستينات في السودان ، إلا أن تطورها بشكلها هذا لهو بفضل د. كامل الباقر أحد خريجي المعهد المنتسب إلى عائلة الرئيس الأزهرى الدينية المشهورة ومن المؤكد أن كامل الباقر كانت تراود حله فكرة تطوير المعهد وإصلاحه منذ أن كان طالباً فيه في نهايات الثلاثينيات وبداية الأربعينيات كما أسلفنا سابقاً ولوعيه بضعة حال الجاهل باللغة الإنجليزية في بلد سادته الإنجليز ، وحققة أن إهمال تدريسها هو المعوق الأساسي للمعهد ، فقد انتسب كامل الباقر وهو صبي لم يتعد عمره الثانية عشرة بعد ، إلى مدرسة حديثة (الأعداد) لتعليم الإنجليزية فيما وصل درسته العادية بالمعهد . والتحق كذلك بعضوية الجمعية الثقافية بالمعهد مشاركاً في نشاطاتها المختلفة بهدف إصلاح المعهد . ثم نال منحة دراسية مصرية في الأربعينيات ليدرس في دار العلوم ، وبعدها تحصل على درجة الدكتوراه في التربية من جامعة أدنبرة في عام 1953م وعند عودته للسودان في عام 1956م أصبح مديراً لوزارة الشؤون الدينية حديثة التكوين آنذاك .

ومن موقع السلطة والنفوذ هذا ، أخذ كامل الباقر على عاتقه إنزال حجته وفكرته المحورية من أن ازدواجية التعليم التي ترتب تعليمًا حديثاً ودينياً لا أساس لها في الإسلام بحيث أن تسمية مثل « التعليم الإسلامي » هي تسمية خاطئة معنىً ومبنى ، وخطط الباقر لتطوير معهد أمدorman فعلياً على مراحل ثلاث . أولها مرحلة تطوير المعهد نفسه (1958 - 1963) وفيها تم تنفيذ خطة تحديث المعهد المتوارثة بكاملها فأصبح كليتين لتدريس العربية والعلوم الإسلامية . وتلت هذه مرحلة تطويره الكلية الجامعية الإسلامية (1963 - 1965م) استعداداً للدخول إلى مرحلة الجامعة الكاملة .

على أن حقيقة منشأ الجامعة الإسلامية تكمن في مكابدة طلاب مدارس المعاهد الدينية الثانوية للمناق و لنضال المستمر ضد التعليم التقليدي الذي خضعوا له وأضر بفرضهم في الحصول على فرص العمل في الاقتصاد الحديث . وكانت معركتهم ذات منحنيين ، فهم من ناحية كانوا يضغطون على الحكومة المتمنعة عليهم لتقبل حقهم في الدراسة والجلوس للامتحانات في قطاع المدارس الحكومية لنيل الشهادة الثانوية التي

يتوسلون بها للدخول إلى مؤسسات التعليم الحديث كجامعة الخرطوم وأفلحوا في نيل
مبتغاهم في حوالى عام 1960 حينما سمح لهم بالجلوس لامتحانات الدخول للكلية
السودانية مثل بقية طلاب المدارس الحكومية وتوجوا نضالهم للتساوي مع
المدارس الحكومية بقرار الحكومة إلغاء نظام المعهد العلمي التعليمي مرة واحدة
واستيعاب طلابه في التعليم الحكومي القومي

ومن ناحية أخرى كان طلاب المعهد قد ضاقوا بهيئة العلماء الدينين والمدرسين
المحافظين المشيعين إيماناً بتقاليد المعهد لكونه آخر معقل للدين في البلاد فقد قلوب
هؤلاء المشائخ ما وسعهم التخلي عن المعهد العلمي من أجل رخصة تمنحها لهم
لحكومة عطية لمزاولة العمل وكان طلاب المعهد ، على نقيض هؤلاء المشائخ ،
يتطلعون لأن يفتح لهم تحديث المعهد أبواب للتعليم الجامعي ذي الشهادات العصرية
الموثوق بها ولاقى طلاب المعاهد العلمية الثقوبة أولى بشائر نشوء الجامعة
الإسلامية بالدخول في إضراب عام مساندة منهم لهذه الفكرة حتى لا يقبرها
المحافظون المتربصون فقد ارتاب الطلاب في لجنة تكونت علي تلك الأيام لمرجعة
أوضاع المعهد وغلبت فيها العناصر المحافظة التي كرهت تحول المعهد إلى جامعة
حديثة . وقتل هؤلاء المدرسون ذوو الميول المحافظة بعناد لا يلين لإبعاد مذمة
التحديث عن المعهد . ورغم التحولات المهمة في مسيرة المعهد ، إلا أن أولئك
المحافظين تشبثوا بما بقي حتى من أطلال معهد أمد من العلمي حتى سنة 1984م
وأدمجت تلك الأطلال لاحقاً في كلية القرآن الكريم التي تأسست عام 1982م إرضاء
لخاطر هؤلاء العلماء وقد أصبحت كلية القرآن الكريم جامعة في عام 1990م

لقد استخلق أمر المعهد على الغردونيين استغلاً قادم إلى قصر النظر وانسداد
لبصيرة . فاعتقادهم في تضاد المعهد مع التحديث ، بحيث أصبح « المشكلة »
المعروفة لديهم جعلهم عرضة لإيمان الساذج ، بوجود طريق أو وسيلة واحدة
للتحديث . وفي واقع الأمر فلن نشوء الجامعة الإسلامية نفسه مما يقف دليلاً علي أن
لتحديث مشروع لا مناص منه وإن اختلف الناس في طرق فهمه وتبنيه وقد سهر

علي تحديث المعهد طلاب استمخفوا الفكرة الاستعمارية التي فلقنت التعليم بشكل اعتباطي إلى تعليم ديني منقطع للمعاد وآخر حديث تجهيزي للتوظيف والمعاش ولم يقف بهم شغفهم بالحدثة عند تلك المحطة فحسب. فقد جاء وقت في السبعينات طالبوا فيه بالتعليم المختلط في الجامعة الإسلامية التي كانت قد خصصت كلية منقطعة للبنات ولم يعجب ذلك المشلخ حتى ممن انتصروا لقيام الجامعة أول أمرها وهذا بيان في أن التحديث غلاب و السبل إليه شتى.

كن تخفيض قوام الجامعة الإسلامية إلى سابق عهد المعهد العلمي خطلاً جانبه التوفيق في نواح عديدة. فقد أظهر جهلاً «تقدمياً» لا يخنفر بالحقل المعرفي الثقافي والسياسي للتعليم الديني الذي أوى إليه أناء الفقراء والريف والمعلمين الله. فليس يصح للتقدميين أن يصعروا خدمهم لمطلب هؤلاء المحرومين في تعليم حديث يؤمن لهم الرزق وبتفتح أمامهم فرص الترقى في الحياة ومع ذلك فالجهل الذي أحاط بالمعهد وأحواله هو جهل متعمد وليس به سذاجة الجهل أو براءة المقصد. ويصدق علي مثل هذا الجهل القاصد قول الأنثروبولوجي الفرنسي بيير بورديو عن «الجهل المستنير» فكتابات الغردونيين عن التاريخ الوطني في مقاومة الاستعمار أو عن القرة التي نلته بما تجاهلت المعهد بالكلية، أو أبرزته في صورة لا تسر الناظرين فناصر لسيد في رسالته حول تاريخ التعليم الحديث لا يذكر المعهد إلا مقترناً "بمشكلة تعريب" التعليم غير أن الدكتورة سعاد عيسى تميزت عن أضرابها بإحفاق المعهد حقه حتى أنها انتقدت قرار تخفيض قوام الجامعة ووصفته بالتخبط التعليمي

أما كتابا الدكتورين مدثر عبد الرحيم «1969م» و د محمد عمر بشير «1974م»، اللذان هما العمدة في تاريخ الحركة الوطنية مكتوبة من زوية غردونية، فهما مثال في تجاهل دور المعهد عد سرد تاريخ تلك القرة. وهو تجاهل اتفقا فيه على ما بينهما من اختلاف الفكر والسياسة. فمدثر إسلامي راسخ، ومحمد عمر - رحمه الله - كان علمانياً ذكياً واتفقا إذا هو أثر من الولاء للمؤسسة الغردونية والنشر بعقائدها وحزبائها فقد أشار محمد عمر بشير إلى المعهد بثلاثة هوامش فقط مقارنة

بأربعين إشارة خص بها كلية غردون وروادها من السلف الصالح ومؤتمر خريجها اللوامع ، بل والأعجب من هذا أن إشارته للمعهد كانت استخفافاً في حين لم يكلف مدثر عبد الرحيم نفسه حتى عناء إدخال اسم المعهد في قائمة مصطلحه، وإن أشير إلى مؤسسه ، الشيخ أبو القاسم هاشم ، بخصوص تعاونه مع السلطة المستعمرة .

فإنحعضهم لقوام جامعة أم درمان الإسلامية ، فإن دُعاة التحديث والإيسارية سلكوا مسلكاً متعرجاً بحسبانهم الأوصياء لخلص على التحديث ومسيرته . وكان نتيجة ذلك مجئبة و إزدراء لنظام تعليمي كان يلبي حاجات تنويرية شحيحة لمسحوقي البلد . وباقتدار التحديثيين الإيساريين للتحليل السياسي المستوعب لحال المعهد ، فقد غصوا الطرف عن النصال التاريخي لطلاب المعهد من أجل نيل نصيب من التعليم الموصوف بالحديث . وخلافاً لخطاب التحديثيين التقدمي لفظاً فانهم ، بما فعلوا بالمعهد ، وجدوا أنفسهم طرفاً متطوعاً في تحالف مع من يتهمونهم « بالرجعية » في مملكة التعليم التقليدي . فقد تلاقت فكرتهم في خفض الجامعة الإسلامية إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية في 1969 مع فكرة غلاة المشائخ الذين لم يريدوا للمعهد أن يتزقي إلى جامعة يضممر فيها تخصصه التاريخي في الدراسات الإسلامية والعربية . أما عن مردود تخفيض الجامعة الإسلامية سياسياً علي التقدميين فعادح فقد أبرزهم في مسح الأحدين بنارهم ممن ظلمهم بعد تهافت ثورة أكتوبر 1964 كما طبعهم بطابع من يتعامل برد الفعل ، وهي صورة لا ينبغي لأي داعية إصلاح وتحديث أن يوصم بها

الفصل السادس

عبد الله الشيخ البشير معلّمًا

نعيم الإنجليزية .. ونارها

« 1 »

فيما بين 1988 - 1989م زاملت الأستاذ الطيب محمد الطيب الكاتب والفلكلوري لفظين الذرب، في تقديم برنامج أسبوعي لإذاعة « راديو » أم درمان ، أجرينا فيه مقابلات مبهية مع المرحوم عبد الله الشيخ البشير الشاعر والأديب والرئيس السابق لرابطة محلمي اللغة العربية والدين . وكان مبتغانا مستباط مزيج متناغم ما بين الترجمة والسيرة الذاتية وقتها كل الشيخ « البشير » مصابًا بمرض السكر متقاعدًا ، طريق الفراش ، ذهب البصر ، لتعاقم علله التي فلى منها حتى لحق بالرفيق الأعلى في 1996 رحمه الله كثيرًا .

ورأيت لي فكرة تقديم البرنامج لعدة أسباب . أولها أنني رغبت في الإفصاح عن قرابتي « للبشير » بانتمائنا إلى علي إبراهيم ، سلفنا الأكبر ، وبانتمائنا في عصبية اجتماعية تستوطن الخرطوم تتسمى بلسمه . وثانيها أنني وددت في التعبير عن عظيم امتنائي له ، إذ تعرفت ، عبر نوقه الرفيع الأخاذ ، إلى مكونات الثقافة السودانية والهولكلور . إذًا كان اشتراكي في البرنامج ، على حد ما طننت ، رحلة في دروب « رومانسية الهامش » بالعرفان وبرّ القربى . وكان فضولي لهذه الرحلة جامعًا لأنني كنت ولا أزل ممن كانوا يحاولون نقد تاريخ القومية السودانية في ظل الاستعمار الإنجليزي التي احتكرت قيادتها الصفوة المستغربة من خريجي كلية غردون كما حكرت تدوينها وترويجها في التاريخ العام . كنت ذا فضول لمعرفة كيف ترى

لصفوة التقليدية» تلك التي تخرجت من الخلاوي والمعهد العلمي التي لم تكن اللغة الإنجليزية علمًا من علومها» ، التي ينتسب إليها عبد الله الشيخ البشير ، هذا التاريخ للقومية السودانية المكتوب من وجهه خريجي المدارس الحديثة . وخلال سفري في رحلة رومانسية الهامش هذه تشرت بذكرى قوية من عهد طفولة عبد الله الشيخ البشير كان لها ما بعدها قال البشير في هذه الذكرى :

«كنت فيما خلا من طفولتي - وأنا ابن سبعة أو ثمانية - أدرس كأضرابي في خلوة بالخرطوم فأخذونا ذات يوم إلى حفل ، إما أنني نسيت مناسبته أو أنهم لم يحفلوا بلإغنا بها أصلاً . وفي مكان الاحتفال صُفنا أمام محطة سكة حديد الخرطوم على طول شارع الطابية في مواجهة شارع فيكتوريا المؤدى إلى قصر الحاكم العام وجعلوا تلامذة مدارس الحكومة على ميسرة المحطة ، فيما استحکم طلاب الخلوة - وأنا منهم - بالميمنة . ويومها طال انتظارنا للاكتحال بطلعة المسؤول البريطاني الذي يُحتفل على شرفه وبعد حين جاء المسؤول من ناحيتنا اليسرى ، يمتطى حصاناً على جادة شارع الطابية ، متفقد صف التلامذة الذين احتشدوا تحية له وعند النقطة التي تفصل بيننا - نحن طلاب الخلاوي - عن أضرابا طلاب المدارس الحكومية ، أوقف المسؤول البريطاني حصانه ، ولوى عنقه يساراً في اتجاه قصر الحاكم العام والقنا غبارهم.

وكما اتسعت لي مشاغل الحياة على خلفية الوظيفة والثقافة والسياسة في السودان ، أعود بالذاكرة القهقري إلى حيث وقفت - وأنا طفل - أهدق في الفجوة الفاعرة التي يحتفرها رفض المسؤول البريطاني ، الذي كان مثال السلطة والشرعية لدينا ، حتى مجرد الاعتراف بوجودنا وما حدث كان - في طفولتي - وأنا على أعقاب التعليم» لتقليدي» ، والذي سلكت فيه إلى المعهد العلمي بأمر درمان وصولاً إلى ذروته بجامعة الأزهر بالقاهرة ، نحت في تباعيتي لطلاب المدارس الحكومية بشكل لا يمحي وما أزال أحس بمذاق المرارة التي تكثفت في فمي يوم الاحتفال ذاك ، حينما انتهكت تطلعي الطولية وقبرت حاجتي للاهتمام ، وشعرت بأن المسؤول البريطاني بجفائه

القح حرمني حقاً شرعياً لي وامتيازاً حقيقياً بي ، حينما لم يبادلني النظر ومنذها لم يتغير عهدي شيء مما سبق »

لقد أيقظت هذه الحادثة الباكورة البشير إلى أنه من مواليد الأمكنة الخاطئة وقد أدرك وهو في شرح الطعولة ، صدق مقالة ج ن نيپول ، الكتب الذي أصله هندي آسيوي ، أن ميلاد المرء في المكان لخطأ يعني ميلاداً في الفوضى ولما بضح بالغا ، داوم البشير أبصاً على تبين أن للفوضى منطقها و ستمراريتها الخاصة بها . وبالقدر ذاته يصف أحمد أمين ، الاكاديمي المصري الذي عَمَّرَ ما بين 1886 - 1954 تحويله من المدرسة القرآنية - الخلوة عندنا - إلى مدرسة حديثة على أنه مبارحة شنت الفوضى إلى اتساق النظام ، ومعارقة حباة لانون لها إلى أخرى تشيب لونها تسر الناطرين وبتأثير البشير لقصته في الحياة والتعليم والوظيفة بهذه الحادثة المفاجعة الباكورة فإنه قد أحالها إلى موقف معارض صادر من الهامش ضد المركز ، ومن بؤرة الفوضى إلى سدة النظام ، ومن الخلوة ثم المعهد ضد المدرسة وغردون ، ومن نسيهم تاريخ الحركة القومية ضد من حولوا لأنفسهم زعامتها ثم تدوينها . ولما كنت أنا كخريج غردوني من المصلبين بهذه المركزية ، فقد وجدت في رواية البشير التبريق الأنجع لوحشة المركز الطاغية . وكلما أمعنت السمع في رواية البشير عن نفسه كلما نشطت نفسي في الوقاية من شحها مما أسمته غليترى سبيفاك بـ « أطراح الامتياز » أي التخلص بوعي وإرادة من الامتيازات التي تكتنّفك لمجرد ميلادك في الطبقة لصحيحة ، أو الجنس العزيز ، أو تخرجك من الجلمعة ست الاسم

وحتى الخط الفاصل ما بين تلاميذ الخلوة والمدرسة ، كما وصفه البشير ، لهو في حقيقته كناية تستر جغرافيا مدونة الأمراض الاجتماعية المرتبطة بالاستعمار ، والذي وصفوه بأنه معرّخة للآخرين (أي أنه يستلزم بالضرورة انقسام الناس إلى « ذات » و « آخر ») وبوسعه بالتالي تحويل المجتمع المُستعمر إلى منظومة مائوية (من مثلي رجل الدين الفارسي الذي يعتقد بانقسام العالم إلى ثنائية الحير والنشر وصراعهما الدرامي إلى أبد الدهر) وقوام مئوية الاستعمار هو المُستعمر الأوروبي ، من جهة ،

والأهالي الأفريقيين، من الجهة الأخرى . و(الفضاء الأخير) ، أي فضاء الأهالي ، على حد تعبير فرانز فاتون كما مر ، لا يخلو من القيم فحسب بل أن شأغليه هم أعداء لقيم المتربصون بها .

وخلو فضاء الأهالي من المغزى والقيمة مما شدد عليه المسؤول البريطاني الجافي الذي ترفع عن تحية حيران الخلوة ووقف حيث وقف عند الحد الفاصل بين لنظام والفوضى .

« 2 »

ومجتمع الأهالي معرض لهذه الفضاءات الماثوية كما مرّ فمن مدنه إلى أسواقه ، مروراً بقضائه ومعلمي مدارسه ، انحداراً إلى أحنينه ، أكرم الله القارئ والسامع فالاستعمار قد فرق بين الخرطوم ، مدينة غردون الشهيد ، الظفيرة بعد القح وبيت أم درمان ، موئل النش المهدوي ، الخاسرة . وقد شرع الغازي كتشنر في تنمية وتمييز الخرطوم ، حاضرة البلاد الجديدة ، على حساب مدينة أم درمان ، التي أقل نجمها ، والتي بيئت النية على امتئصالها من الخريطة وقد كشف أبو بكر الشنقيطي عن لسبل الماكرة التي انتهجها الاستعمار لإعلاء شأن الخرطوم وحبس أم درمان وكسر شوكتها ففي الخرطوم « المتحضرة » قسم السوق إلى حبيبن الإفرنجي « الأوروبي » والعربي . وتكونت لقضائية من قسمين المدني والشرعي حيث ينقاد الأخير للأول ويتبع له . وصنّف معلمي المدارس في فئتين : الشيوخ الذين يعلمون اللغة العربية والدين ، والأفندية الذين يعلمون المواد الحديثة وقد بلغ هنيئاً الأمانة هذا حداً سخرياً كما رأينا من قبل

أما الأحذية - أكرمكم الله - فلم تكن أقل شأناً من غيرها في التراتب الهرمي حيث اعتبرت « الجزمة الأوروبي » أعلى مكاناً من « المركوب المحلي » ، والذي يتوجب على منتهله أن يخلعه قبل أن بدلف إلى مكتب أي مسؤول من المستعمرين . واستتباعاً لذلك فقد كان من قبيل الإهانة البالغة للمسؤولين المستعمرين أن يروا مواطناً

غير مأذون له يرتدي حذاء أوروبياً ولما كل لبس الأخير شتعاً وقتها ، شعر هؤلاء المستعمرون بما يتهددهم من عدم الاحترام والتطاول الذي لا يليق بالمرؤوسين وقد جننا بأمثلة على سياسة الأحذية ومراتبها هذه في الفصل الثاني من الكتاب

« 3 »

وستقرأ الشيخ البشير لمدونة التاريخ القومي الغردنية المنشأ هي قراءة مخربة بالقطرة فهذه الرواية المتحيزة تهمش البشير وتطمس جسده الحي عن سطحها وهي كذلك تغرق صوته فلا يبلغ مركزها من هامشه المتهاافت .فهذه الرواية الطاغية للتاريخ القومي ، كوثيقة نبوتية ، تسحب الاعتراف منه وتقذف به إلى منفى العنيمات والانجهاال فاستقرأ البشير لهذه الرواية الظالمة له ، كمنقذ تقليدي ، هو نقد مزلل لأنها حين نقته عن الخيال والفعل في الوطن ، خلدت استسلامه وانكساره .

أفرنا قسطاً عزيزاً من زمن البرنامج المذكور للتيجاني يوسف بشير - الشاعر المبدع الذي عاش ما بين 1910 إلى 1937 . ومناطق ذلك ليس لأن التيجاني هو بالضرورة شاعر موداني مرموق عربي اللسان ، رومانسي الهوى فحسب ، إنما أيضاً لكونه صنو البشير في أنه نتاج نظام التعليم لتقليدي المنتهي ذروة بالمعهد العلمي . وما أمض مما سخرت به مؤسسة التعليم الاستعماري الأزواجية من نفسها حينما أبى نادي خريجي مدارس الحكومة - نادى الخريجين - أن يؤبن التيجاني في ذكرى وفاته ، وعدها كبيرة لا ينبغي مقارقتها بسبب انتماء لتيجاني ، إلى نظام التعليم الآخر كما مر .

وشعر التيجاني بصوع بولاء مذهل للإبداع والصبا والفقر ، التي تشبع الروح لبشرية - على ما يؤكد لتيجاني - في سموها القاسي والجلي عن عرض الدنيا على أن الفقر لم يكن ضرباً من التخيل للتيجاني ، إنما كل واقعاً حياً له ، وهو الذي نطعاً سراجة قبل أوانه بساقيات ذات الصدر - السُل . ووصفه أحد معاصريه بأنه كان

ممر اضًا مهزولًا ينتعل بلًا ، حذاء قماش ، بدون أربطة ، ويتزيا بجلايية من الدمورية
أشبعث تخريفًا وترتيفًا ، ويعتمر عمامة بلاطافية

ومن اليقين الثابت أن سوداني اليوم قد يحسر عليهم تقبل هذا الوصف - بدون أن
يقترن بالإهانة عندهم - لصناعتهم القومية في الشعر فهينة الشاعر المحفورة في
ذاكرتهم مستفالة من صورة نشرت مع ديوانه الوحيد الذي فاقت طبعته العشرة منذ أول
صدور له في العام 1946 . ويبدو التيجاني في تلك الصورة في الخلفية المعهودة
للأستديو يرتدى بزة أوروبية من قطعتين . وقال البشير في معرض تقويمه لحياة
لتيجاني وتعليمه وشعره في ذات حلقة من البرنامج إن الصورة التي عهدناها
للتيجاني زائفة . فناشرو ديوانه في القاهرة فسلوا صورة التيجاني حتى تستقيم وأذواق
القراء المصريين الحديثين والبسوة بزة أوروبية بغض النظر عما كان التيجاني قد
لبسها في حياته أو لم يفعل . فمن خلعوا عنه جلبابه أرادوا له أن يكون لائقًا بعصره
وطرائقه (أنظر الشكل رقم 3)

ومن لطبعي أن يشعر معهدي متجلبب كمثّل البشير بالمهانة لقبول الناس بصورة
للتيجاني هذه - فهو - أي هذا القبول - يستدعي إلى الذهن حالة البشير النوعية وخمول
ذكره كأحد المولودين في القوضى فحتى هذه العارضات النادرة التي تمكن فيها أحد
أبناء طبقة السواسية من احتياز مقعد له في ضوء الشهرة يسارع « الآخر » القادر
لينزع عنه قميصه الطبعي أولاً ، ثم يخلع عليه كسوة السلطة وزخرفها من بعد ذلك .

« 4 »

وكنيت شديد اهتمام بآراء البشير حول الجذور التاريخية لتباين شروط لخدمة معلمي المواد « الحديثة » ومعلمي اللغة العربية والدين . واعتقادي الجازم أن مرجع عرض هذه المظالم على مفوضي الحكومة وعلى الناس إنما يعود لفضل فيه - بالنصيب الأوفر - إلى البشير بوصفه الناطق الرسمي باسم رابطة معلمي اللغة العربية والدين ، والكاتب الذي يصوغ بياناتها وكراساتها السياسية والدعائية . وسألته أن يذكر لنا مصادر هذا الحيف الرائع في السلك الحكومي والذي يعرق ما بين فئتي المعلمين فقال

« هذا سؤال من الخطورة بمكان ، ويتطلب إطناباً في السرد وفطنة في التوصيف فهذه التفرقة تتبع من صراع الثقافات الدائرة في العالم العربي بتأثير صدمة الغرب وبالاختصار مصر مثلاً هي إحدى أوليات الدول العربية التي خبرت هذه لصدمة المتمثلة في الاستعمار الفرنسي والثقافة الفرنسية ، فمحمد علي ، والي مصر ، خلبت ليه علوم فرنسا ووسطوتها ، خصوصاً في آلة الحرب ، وتطلع لاحتذاء مثاليهم واستجلاب دعمهم ليحقق طموحه ببناء دولة مصرية ذات منعة

ولم يكن الفرنسيون بأقل تطلعاً واستعداداً لبسط علومهم إليه بلشأنهم المدارس الحديثة ، وكان شرطهم الوحيد أن تقتر حكومة مصر الإنفاق على نظام المدارس لتقليدية الذي أوله الكتائب في القرى صعوداً إلى منتهاه لجامع الأزهر بالقاهرة ، بل حتى أنهم - أي الفرنسيين - طالبوا بإغلاق الأزهر وإلى الأبد . لكنهم رضوا - بعد اعتبار محاذير ما قد ينجم عن إغلاقه من مردودات سياسية - بالاستعاضة عن هذه لخطوة بأن تنصرف لحكومة - كحد أدنى - عن رعايتها الأزهر وتأخذ في إضعافه . وأوصى مستشار محمد علي بعدم الاجترار على الأزهر ، فكلن أن توفرت الحكومة على خصص المدارس الحديثة بوافر البر من الخدمات الحكومية ، ما نتج عنه تدافع الناس على المدارس الحديثة واكتفي الأزهر بما يسد الرمق من الطلاب .

أما استعمار السودان فكان أخشى ما يحذرُه الثقافة الإسلامية لسابق ما عرف عنها من تحبّتها السودانيّين في قالب الثورة المهدية التي أطاحت بالحكم التركي في 1885م . وحين تأسى للبريطانيّين إعادة قهر السودان من جديد في 1898 ، صحّ عزمهم على محو الإسلام ، وتولّت مدافع بوارجهم التي دكت فذائقها « قبة المهدي » إبلاغ الرسالة . وجاس كتشنر ، قائد الجيش الغازي في أطلال قصر غردون وصلى على روحه ، ثم عزم كتشنر على تخليد ستنشهاد غردون بإقامة كلية تحمل اسمه وما تأخر البريطانيّون عن التبرّع بجود مسترسل لبنائها حين نشدهم كتشنر ذلك

إنّ فما نحن بصده هنا هو الاستعمار ، الذي لم يقطع المحيطات منفقاً عزيز ماله ومخامراً في وجه كل خطر أو مخاطرة ليعمل على إذاعة العربية أو نشر ألوية الإسلام في السودان . وما الاستعمار إلا مشروع لنشر لغة وثقافة المستعمر فُتُشاً البريطانيّون مدارسهم الحديثة وكرّسوها بتقيد لتخديم في الحكومة ومن الطبعي ، والحال كذلك ، أن تهجر الخلاوي هجرًا غير جميل بسبب قصورها عن إنزال مَنْ الوظيفة الحكومية وسلواها على خريجها . وظفر من تخرجوا في كلية غردون بوظيفة الحكومة والجاه والمكثّة الاجتماعية اللذين يحيطان بها . أما خريجو الخلاوي فمحظور عليهم الخدمة الحكومية ، وليس لهم إلا احترام الزراعة ليعتاشوا بها وأعرف أنسًا بحظون القرآن كله انتهت بهم الحال إلى عمال تحويلات في مصلحة لسكك الحديد وجباية ، وما شابه من الحرف الدنيا

وأكمل المستعمرون في الثلاثينات بناء سياسة تعليمية تعمق سلطانهم عبر التعليم إذ وضعوا هدفاً للتعليم هو تهيئة كتبة للخدمة الحكومية . أما تعليم الناس ليصبحوا مواطنين صالحين ، فهذا مسكوت عنه . وشمل المقرر التعليمي في المدارس الحساب والجغرافيا ، ومن فوقها اللغة الإنجليزية كدرج يرقى بصاعده إلى الخدمة الحكومية ثم أقاموا كلية للمعلمين ، وعرفوا المعلم على أنه خريج المدارس الحكومية ، واستنباعاً لذلك يقتضي التعريف أن يكون المعلم مُلمّاً باللغة الإنجليزية . وخريج الخلوة أو المعهد يمكن أن يعمل كمعلم ، إن احتيج لذلك ، لكن شروط خدمته قلّمة بذاتها ، عن نظيره لسابق . ولو طال البريطانيّون الاستغناء عن اللغة العربية والعلوم الإسلامية في مدارسهم الحديثة ، إذا فعلوا ، وما أقعدهم عن حذفها من المقررات الدراسية في

مدارسهم إلا خشيتهم أن يُعد الناس ذلك إهانة فتثور ثورتهم على الحكومة وبدلاً من حذفها تعمدوا طبع كتب تعليمية لمواد اللغة العربية والمعارف الإسلامية مختلفة من أساسها تذخر بالأخطاء والأغاليط ، فهي لا تطور المادة في ذهن الطالب ، وتتسم بالخلط والتضليل

المحصلة أن اللغة العربية أصبح مشهوداً لها بالصعوبة والعسر على لسان الطلاب الذين تحنثوها قبل سنوات من دخول المدرسة . والشاهد أن اللغة العربية سهلة هينة لأن النحاة العرب أفرغوا جهدهم بتيمير هياكلها وإيضاح أمثلتها واعتاد معلمونا في المعهد العلمي على القول لنا « لا يعز عنكم لنحو فما هو إلا حمل في عرين الأسد » ، وبالقدر ذاته كان حال الإسلام ، الذي تغرّب بفعل الكتب التعليمية عن الطلاب ، على الرغم من كونه دينهم الذي يعتنقون .

وجرى العرف بتعيين خريجي مؤسسات التعليم لتقليدية معلمين من الدرجة الثانية ، وأنشئت شرائط خدمتهم خصيصاً وامتازت بالتحقير . وسعى البريطانيون ، بعضهم مثل هذه الشروط على خريجي التعليم التقليدي ، للإيحاء للسودانيين بأنقطاع صلة العربية والإسلام بالحياة كما أبدعوها ، حياة الوظائف الحكومية .

وخريج خلوة محروم من الوظيفة الحكومية حتى وإن بقر بطن علومه وأحاط بها طراً ، مادام يقتصر إلى اللغة الإنجليزية ، فأنت كخريج الخلوة مستحرم من وظيفة لحكومة حتى وإن جمعت في شخصك جملة النعوت التي امتنحها الشاعر العربي على أنها تمثل العربي حقاً . شجاعة عمرو ، في جود حاتم ، في حلم الأحف ، في ذكاء عباس .

فلو جهلت الإنجليزية ، يا مولانا ، لن تذوق عسيلة الخدمة في الحكومة أبداً ، حتى ولو كنت تعلم لغات الأرض جميعاً ، من الطليثية إلى الألمانية والروسية ، فلا أمل لك في تعيين بحكومة السودان

لكن مسلمي السودان ، على أي حال ، لم يخشوا من إرسال أبنائهم إلى معاهد التعليم التقليدية فإسلامهم جعلهم يقدرون الحياة أكثر من احتفالهم بالنجاح في خدمة لحكومة . فالمعهد أرسى لبنته في عام 1912 ثلثة من العلماء كان لكل منهم جماعته

من الطلاب من قبل . فقر قرارهم على اجتماع كلمتهم وأن يدرسوا سوية في جامع أم درملن « الكبير » وما تشجيع الإدارة الاستعمارية لهم على ذلك ، إلا لتجمعهم في مكان واحد لتسهيل مراقبتهم . وتخرج الرعيل الأول من المعهد في عام 1924 ، وكان من بينهم ، بالمناسبة ، عبد الله الترابي ، والد حسن زعيم حركة الإخوان المسلمين »

« 5 »

ومعلمو اللغة العربية والدين كانوا يشيرون - عند بحالة الحديث - إلى معلمي اللغة الإنجليزية والرياضيات والتاريخ إلخ ، بقولهم معلمي « المواد الأخرى » ذلك أن سمك جدار التفرقة العاصل بين شروط العتتين ، يجعل من هذا التصنيف - بالنسبة لأهل تعليم اللغة العربية والدين واقعا ممضيا ومهيئا في ان . فكل الأستاذة من ذوى الدرجات الجامعية يجرى تعيينهم في الدرجة « كيو Q » ففي حين يُرفع أساتذة المواد الأخرى إلى الدرجة « دي إس D S » بعد أربع سنوات من الخدمة ، يخيم مدرسو اللغة العربية والدين في هذه الدرجة الابتدائية لعشر سنوات . وهذا التباين في الترقية بين فئتي الأساتذة مطبق على طول التدرج الوظيفي ، وله نتائج جد وخيمة كشفت عنها إحصاءات توافرت عام 1974 تحت ضغط أساتذة اللغة العربية والدين إذ وجدت الحكومة في ذلك العام أن حوالي سبعة وثمانين وخمسمائة معلم لغة عربية ودراسات إسلامية هم في الدرجة (D S) التي ترقوا إليها في الفترة ما بين 1966 - 1971 فيما لم يبق أي من أساتيد المواد الأخرى ممن ترقوا إلى الدرجة ذاتها في عام 1971 ، في مكانه بل أسرعوا صعودا

وما زيد الحشف الا سوء كيل من بعد . فأساتيد اللغة العربية ، والذين جُمّدوا تجميذا في الدرجة (B) ، التي تنتهي عندها خدمتهم بالمعاش ، وحتى بعد الكفاح الذي لا يني الذي شد نكيره أساتيد اللغة العربية والدين طلبا لمساواتهم مع أهل المواد الأخرى بين 1974 - 1981 ، لم يوفقوا إلى غير الترفي إلى المجموعة الثالثة فقط وظلوا محرومين من الترفي إلى المجموعة الأولى أو الثانية ، العادية أو الممتازة ، والتي هي ذروة سنام التدرج الحكومي ، وينمئرس فيها أساتذة المواد الأخرى

وفي الفترة ما بين 1974 - 1981 أجمع أساتيد اللغة العربية والدين ، الذين ينتسبون إلى اتحاد نقابات المرحلتين الثانوية العليا والمتوسطة واتحاد المعلمين القومي

، أجمع هؤلاء أمرهم واتحدوا أجمعين في رابطة معلمي اللغة العربية والدين وانفصلت الرابطة ، سواءً بوصفها ضلعاً في حركة اتحاد المعلمين القومي أو على استقلال ، في حركة تربوية مهنية سياسية ابتغاء لتحقيق المساواة مع المعلمين الآخرين (راجع لشكل 4) وكانت تلك الحركة على قدر عظيم من دقة التنظيم وطول الباع السياسي والدأب والتركيز لدرجة ففر الناس أفواههم دهشة ، إذ أكبروا في هؤلاء « الشيوخ » ، الذين ما عرفوا هذا الضرب من العمل الجماعي إلا أخيراً ، إحاطتهم حيلة العمل النقابي الحديثة . وأطنبت الرابطة في اقتباس خطب نظام نميري (1969 - 1985) لطنانة في تجبيل العروبة والعودة إلى الإسلام مراراً للتدليل على المفارقة بين بيروقراطية الدولة الجاحدة للعربية والإسلام بظلم حملتها بين المعلمين وبين أفكار الرئيس ونظامه العاطفة علي تراث النلد ولغة ضلاده الغراء ولم تنج حتى اشتراكية نميري المزعومة من استخدام الرابطة لها لتكشف عن حيف شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين الذي لا تبرير له في بلديته بالاشتراكية فأمام الناس ، تعزو الرابطة ما يلقاه أعضاؤها إلى تركة الاستعمار ، وعلى طاوله المفوضات تأتي الرابطة شاكاة سلاحها . إحصاءات ببتية عن سوء حال منسوبها ، وحين يأزف الوقت للعمل ، تعرض الرابطة مهاراتها النقابية : تفويض الأعمال لها في هيئة استشارات مقدمة وموقعة ملقاً من أعضائها وبيانات تتوالى وتؤيد الرابطة في إضرابها عن العمل أو تصحيح الامتحانات وأفشلت الرابطة محاولة وزارة التربية لاستئجار معلمي اللغة العربية والدين من مصر وسورية لتصحيح الامتحانات التي رفض المعلمون السودانيون جر أقدامهم فيها . وحركت الرابطة أذرعها في الاتحاد الاشتراكي ، حزب التميري ، لتكريس مطالبها وأفلحت . إذ تولى الحزب الممغوص من الحكومة ، في إطار سعيه للسيطرة على بيروقراطية الدولة ، أمر إعلاء شأن قضية الرابطة .

وكان أساتذة اللغة العربية والدين يتمثلون شروط خدمتهم « بالظلم ». ورأينا كيف جَدُّوا لظلمهم هذا في إرث الاستعمار . وما أخرج هذا الظلم عن قدر الاحتمال ، في رأي البشير ، كان انتماء هؤلاء الأساتذة إلى أسر رفيعة المقام في المجتمع السوداني الديني والريفي . ومن هنا كبر عليهم والمهم أن يُقْضَل عليهم ، سواء هم . ففي إحدى بياناتهم نعتوا مظلمتهم بأنها (TRAGEDY) أي تراجيديا أو مكساة محزنة - ولم يحبوا حتى بترجمة المصطلح الغربي إلى اللغة العربية . وكان منبع التوحد والتماسك الذي أظهره في طرادهم للمسواة مع أساتذة المواد الأخرى ، يعود إلى نفاذ صبرهم مما وصفوه بأنه « تفرقة وإهانة » ولوصف هذا المزيج استخيموا اللفظ العربي « لضيم » القاموسى والقوى الدلالة لتأطير غضبهم المشتعل وكبرياتهم المهرقة

ومن بين كل ما قاله الناس وأفاضوا من حديث حول مظلالم هؤلاء الأساتذة ، يذكر لبشير بجلاء كيف أن أستاذًا منهم زاحم بمنكب لفته الريفية ، ليصف ما يطلب من مساواة مع أساتذة المواد الحديثة ، لينحت تعبيرًا مساواتيًا بليغًا ، إذ قال « نريد أن نكون كقرني الثور ، يرتفعان معًا ويهبطان معًا »

وما سمَّاه أساتذة اللغة العربية والدين « بالظلم » هو في توصيف بير وقراطيات وزارة التربية - التي يتسببها أساتذة المواد الأخرى - معرف « بالمشكلة » أي أنه لا يحسن أن يكون محض « إزعاج » . وكان هذا « الظلم » واضحًا جليًا ومهيئًا للحد الذي لا يسمح لكليهما - بير وقراطية وزارة التربية واتحاد المعلمين - بالتغاضي عنه أو إقراره . لكن بير وقراطية الوزارة ، بدلًا عن التوفر على علاج مسببات هذا الظلم من جذورها ، كانت تلتجئ للترقيات الموسمية لمعلمي اللغة العربية والدين لتحفيف أكثر حالات الظلم سطوحًا . ومنل هذه الحطط المرجحة كانت تلقى ترحيبًا من اتحاد المعلمين بقرينة أنها أقصى ما يمكن فعله في تلك الظروف . وعندما ترفض الرابطة قبول هذه الترقيات الانتقائية ، كان الاتحاد يقذفها بأنها متعنتة صعب إرضاؤها

ولم يخف البشير استهجائه لاتحاد المعلمين الذي كانت نعوزه الحماسة في تحقيق مصالح معلمي اللغة العربية والدين ، والذي كان دعمه للرابطة مائتًا في أحسن الأحوال أو محدودًا بالمرّة . ويرى البشير في تعطيل الاتحاد للترقيات الموسمية التي

استحدثتها الوزارة مسلًا خبيث الطوية ، لكون الترفقات هامشية ، لا تصل حتى لسطح « تراجيديا هم المؤلمة »

وبتوصيف مظالم معلمي اللغة العربية والدين على أنها « مشكلة » فإن اتحاد المعلمين أحال قضية قومية ومهنية كبرى إلى مجرد خصومة أسرية بين فئات المعلمين . ويذكر لبشير بمرارة كيف أن اتحاد معلمي الثقوي العالي نعت مطالبهم بالمساواة بكونها انتهاكًا لحقوق ومكاسب معلمي المواد الأخرى . وهؤلاء الأخيرون - فيما يرى لبشير - يعانون من الظلم أيضًا ويتوجب عليهم رده عنهم باستقامة وشرف . غير أن الاتحاد آثر أن يحرم معلمي العربية والدين حتى من حق التطلع للمساواة بزملائهم معلمي المواد الأخرى . وهذا بجحلف وعتو كبيران

إن الدرك الذي انتهى إليه اتحاد المعلمين في غمط حقوق بعض عضويته لهو فصيحة بجلاجل . فالإجراءات التي اتخذها الاتحاد لتكليم هذه الحقوق مستمدة مباشرة من أساليب دولة النميري البولييسية . فمرة حرم الرابطة من استخدام فناء مقر الاتحاد وإمكاناته لعقد اجتماعاتها ، وفي أخرى أصدر الاتحاد كراسة يلزم فيها معلمي اللغة العربية والدين من طرف خفي موحيا بأنهم شردمة تخوض في أنشطة نقابية خارج نطاق اتحاد المعلمين العام ولهم رئيس وأمين سر وأمين مال . وظاهر الأمر أن الاتحاد كلن يتجسس على الرابطة ، التي كشفت في ردها على الاتحاد أسماء وهويات ضباطها ، وإن كانت قد أكدت خواء وفاضها وإدقاعها بحيث لا تحتاج لأمين مل . وكان مثل قول الاتحاد هذا كيد كاند لن يسلم المقصود به في عهد النميري الباطش القاهر . فقد كانت النقابات والاتحادات بالكاد مسموحًا بها حتى داخل الأطر التي يحددها النظام . بل إن اتحاد المعلمين نفسه طاله الحل وتكوين مرات كثيرة . وكان لنظام يعاقب على الإضرابات غير المشروعة (كأنما كلن لنظام يسمح بالإضراب المشروع) بالإعدام . ولما تبين لضباط الرابطة مشني الاتحاد المناويء بالنميمة عند لحكومة والفس عليها ، تهيووا لمواجهة صراع مع الحكومة وقانونها لأمن الدولة ، وكثروا على استعداد للمثول أمام مجلس قضاء عسكري مشكل بموجب قانون أمن الدولة . فقط تحت شرط أن تذر المحاكمة علنا حتى يعرف الناس ما للرابطة وما عليها .

غير أن مخلي « الظلم » و « المشكلة » للاقتراب من شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين هما طريقان للنظر إلى إرث الاستعمار . فهذه الشروط أصيلة في الثقافة الاستعمارية التي تصور المواد العتيقة أو المهجورة (اللغة العربية والدين) كنقيض للمواد الحديثة كاللغة الإنجليزية مع أنها لم تكتسب القيمة والميزة إلا بمحض القوة الجبرية . فبتعر يعهم مظالم أساتذة اللغة العربية والدين « بالمشكلة » التي يسهل حلها على نحو مُجدٍ في إطار الوضع الراهن ، رفض أساتذة المواد الأخرى مساواة هذه البنية الاستعمارية . و الظاهر أنه ليس بمقدور الإنسل ، كنتاج لهرم يرتب علاقات اجتماعية فيها القوى والضعيف والغنى والفقير ، إحالة أي من نعماته إلا إلى ترتب طبعي للأشياء يكون امتياز المرء به حقاً أصيلاً لا كسباً على حساب آخر . وبالمقابل ، أمطر أساتذة اللغة العربية والدين وبل نيرانهم الثقيلة على هذه البنية الاستعمارية وطالت تلك النيران اللغة الإنجليزية ، بوصفها قيمة مفروضة بالقوة المحضة لا بميزة باطنة فيها . ففي مساهم لتحجيم هذه الميزة المضافة على اللغة الإنجليزية ، طالب معلمو اللغة العربية والدين بإلغاء الدرجات العشر التي تمنح عن المعرفة باللغة الإنجليزية (واللغات الأوروبية الأخرى بالنتيجة) في مسائل الترقية . بالإضافة لذلك ، طالب معلمو اللغة العربية والدين بابتعاثهم في المنح الدراسية الحكومية للحصول على الشهادات العليا . بسبب جهلهم باللغة الإنجليزية حرموا في سبق عهدهم من هذا لحق الذي يتعيّوه أساتذة المواد الأخرى . إذ تمنح عشر إلى اثنتي عشرة درجة للأساتذ الحاصلين على درجات عليا حين ينظر في شأن الترقية . ثم إن هؤلاء الأساتذ مستنون أيضاً لجهلهم بالإنجليزية من تعيينهم ملحقين ثقافيين بسفارات السودان في عواصم الدنيا .

وبرغم أن الإنجليزية تلوح كطل أساس في خلفية سوء حال هؤلاء المعلمين ، لكنهم لم يدعوا إلى حرب شخصية مع اللغة ذاتها إذ يوجز البشير موقفهم منها في قوله « نحن نريد طبعا لتلاميذنا تعلم الإنجليزية ، لكن الإنجليزية التي يجب أن يحصلوها هي إنجليزية الثقافة ، وليس التي يعتكزون عليها تسابقاً في مراقبي التدرج الوظيفي » .

« 8 »

رواية البشير للأحداث على نحو ما سقايبرز معارفة صارخة في بلاغة وتطبيقات دولة ما بعد الاستعمار فبصرف النظر عن القوى التي سيرت هذه الدولة فقد اشتقت الدولة لنفسها شيئاً سينا لما يذاع من إفشائها اللغة والدراسات الإسلامية بشكل منتظم في الأوساط غير العربية ، وغير الإسلامية ويصعب المرء ، أن مثل هذه الحملات (مهما كان الرأي في سدادها السياسي) تحتاج إلى معلمي اللغة العربية والذين بل ربما شكل هؤلاء المعلمون رأس سهمها إما أن يصار إلى إهمال هؤلاء المدرسين وحط قدرهم في ظل الدولة الملتزمة قولاً لا فعلاً بإشاعة الإسلام والعربية ، فهو أمر عسير على الفهم ، عصي على الشرح ، اللهم إلا إذا كن ما تطبقه الدولة هو شيء آخر غير العربية والإسلام بأي معنى مقبول منطقاً أو مفهوم عقلاً ، إنما هو توافه مبتذلة تتضح ، كما قال إدورد سعيد ، عن « شهوة للقوة شاذة ومتمركزة عرقياً ».

« 9 »

في حفل استقبال عام 1988 أقامته رابطة معلمي اللغة العربية والدين لتكريم الأستاذ عبد الله الشيخ لبشير رئيسها السابق عن جليل ما أسدى من خدمات ، هنا لبشير أعضاء الرابطة مقرظاً إياهم على حسن ما صنعوا وأضاف البشير ، ولربما كن قد عادت به الذاكرة إلى صباه الباكر يوم اكتشف أنه مولود ليعيش مهبط الجناح في غمرة العوضى ، قائل « قطعنا شوطاً طويلاً منذ أن كنا متكلمين في الترقيات قاصرين عن بلوغ المجموعات . فقد أصبحت المجموعة الثالثة حقاً خالصة لنا الآن ، إنما ينبغي لنا الآن أن نواصل مسيرتنا لولوج للمجموعتين الثانية والأولى - عابديها والممتاز - وهي ذروة سنام التدرج والترقية إذ في تلك المجموعات تصاغ رؤى التعليم وتنفذ. ونحن أحق الناس بذلك الموضع ، ونحتاج أن نضعي على الرؤية العامة للتعليم شيئاً مما عايناه ، أملين أن هذا سيجعل التعليم أقل زيقاً وأقرب واقعاً عما هو عليه . فالتعليم ينبغي أن يخاطب التلميذ على أنه شخص راشد وليس كشبح خطي يتخبط صعوداً على سلم ترقيات ذي ريب "

الْقَصِيدَةُ السَّابِعَةُ

ميمية الشيخ مدثر البوشي

الاستعمار ونطح الشعر

« 1 »

ستحال مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في عشرينيات هذا القرن إلى « وادي عبقّر » انبثق فيه ضرب جديد من الشعر السياسي الضاج بالاحتجاج على الاستعمار ومعاداته

ويقارن هذا « الشعر الطقسي » ماضي المسلمين الزاهر بحاضرهم المستكين للغلب على الأمر تحت ميمم الكفار المستعمرين فكانت قصيدة « نأت بك عن ذات لحجاب الرواسم .. » ، التي أنشدها الشاعر والقاضي والوزير المرحوم مدثر البوشي في احتفال المولد العام 1923 حين كان طالباً بقسم القضاء الشرعي بكلية غردون التذكارية ، هي المثال الأصدق الذي لا يدانيه نظير لهذا الضرب من حيث خصوصيات حماسيتها واحتجاجها ، ومن حيث شدة أسرها على من أصاخ لها سمعاً

يريد هذا المبحث تحليل سياق بنية هذا الشعر ، وسياق إلقائه ، كشفاً عن بنية لحماسة الإسلامية التي أثارت حمية مستمعيه ويريد أيضاً تفحص استجابة المستمعين المسلمين له لنرى كيف أنه - طوال فترة إلقاء لقصيدة - تحولت مساحة المولد إلى « منطقة محررة » تسيدها الشاعر ومستمعه بلا منازع .

سياقان لإلقاء « نأت بك عن ذات الحجاب الرواسم .. » .

1 - احتفال مولد الرسول بسرانق الحكومة ، أم نرمان 1923

سطر حسن نجيلة المؤرخ الأدبي السوداني المعروف وشاهد عيان على أحداث ليلة الثني عشر من ربيع الأول ، ليلة الختام أو « قفلة المولد » ما يلي عنها :

« مهلاً من هذا الطالب بجلبائه الأبيض وعمامته لبيضاء المكورة وهو يحاول الوصول إلى المنصة ؟ إن ظهور هذا الطالب قد أحدث مشكلة فإن بعض المشرفين الرسميين على الليلة يصرون على إقصائه ، أو أن يقدم لهم ما يريد إلقاء مكتوباً لتطلع عليه اللجنة أولاً ثم تسمح له أو لا تسمح .. ولكنه يردهم بأنه لم يكتب ما يريد إلقاء ، وإنما سيلقيه من الذاكرة .

ويتخذ الموقف ، والفتى الطالب يتهياً للإلقاء ، والجماهير تكاد تختطفه وتضعه في المنصة ، فقد ساءها هذا التعرض

ويبرز الرجل الطبيب السمح ، المرحوم عبد الخالق حسن ، مأمور مركز أم درمان ، وكان آخر مأمور مصري لهذه المدينة . يبرز هذا الرجل ويقول للجنة الاحتفال إنه يتحمل مسؤولية ما يلقيه هذا الفتى .. رعاه الله .. لقد كلن رجلاً محبوباً حلو المعشر بكته المدينة بما لم تترك به غريباً أو قريباً عندما فاضت روحه إلى بارئها بعد أشهر معدودات وكان يوم موته بعثاً للحركة الوطنية السافرة فقد خطب على قبره مؤبداً صديقه الفتى المتوثب توفيق وهبة القاضي . كان ذلك يوم 1924/6/19 وما كادت الجماهير الخفيرة تواريه الثرى وتتصرف عائدة حتى غلا مرجلها وهتف أول الهاتفين الحاج عمر الشيخ التاجر بأم درمان يسقط الإنجليز عاش سعد . وهاجت الجماهير وانتظم موكبها في مظاهرة ضخمة كثت إيذاناً ببءء الثورة .

لننظر لهذا المأمور المصري وهو يتحمل المسؤولية ويأذن للطالب أن يلقي ما يشاء ، والإنجليز يحتلون صدارة الحفل يرقبون الموقف بالهدوء والبرود الذي عُرِفوا به ، ويرصدون ما حولهم في دقة وحذر الفتى يتقدم إلى المنصة ، إنه مدثر البوشي الطالب بقسم القضاء الشرعي بالكلية . ليس في يديه أوراق كمن سبقه من الشعراء ، لقد حفظ قصيدته عن ظهر قلب وأخذ ينلوها من الذاكرة . »

وابتداء الشاعر قصيدته بما اعتيد من نميب ، شاكباً اقتراقه عن حبة قلبه ، شكوى تستبطن - بنبوءاً وعلفياً - الهوة التي تفصل مسلمي اليوم عن ماضيهم الجميل لكن

الدموع - على أي - لا تقيم ما انهدم ، ومن تمّ يهيب بالمسلمين إدراك أن فادح خطبهم
الذي يشكون منه إنما :

أرانا هجرنا الدين والدين معقلُ فما خير سيف لم يؤيده قاتم
أرى البدعة الخرقاء أرخت سدولها على السنة الغراء أين الصوارم؟
أرى شرعة الإسلام رثت حبالها ورحت بأمواج لحطوب نلاطم

وهنا تشتد ثورة المجتمعين ويشتعل حماسهم ويطلبون المزيد من الشاعر ويشند
لحماس بالشاعر فيرفع صوته متهدجاً وهو ينشد :
إذا شئت يا ذات السنايا أن تشهدني بنيك على مر الليالي فهاهم
أغاروا وقد أنجحت لما تحولوا عن العهد واستولى القيد سواهم

ونصفق طرباً لهذا المعنى ونحرق بأبصارنا في الإنجليز الحاكمين في غيظ وحنق
الشاعر يستمر في إلقائه ، ضارثاً على هذا النغم المثير لمشاعرنا :
يقال رجال ، لا وربك إنهم جديرون حقاً أن يقال القواطمُ
نعوس أبت فعل الجميل لأهلها وأبدت إلى الأعداء نعم اللهازمُ
فما روع العلياء إلا عمائم تسلوم فينا وهي فينا سوائمُ

وبلغ التأثير بالمجتمعين حينها كل مبلغ . إذ ذكرهم الشاعر وشعره بما فعلته
وتفعله تلك الحماكم التي كانت تماليء المستعمرين .

2 - رواية الشاعر نفسه عن ملايسات إنشاء القصيدة وإلقائها .

أجريت مقابلة مع مدثر البوشي ضمن مشروع الحركة الوطنية الذي أقامه معهد
الدراسات الإفريقية والأسبوية بجامعة الخرطوم وفي تلك المقابلة استفاض البوشي في

شرح السياق الذي أنشأ فيه لقصيدة وسياق إلقائها في ليلة المولد تلك . وهنا نسوق تلخيصاً لمقالته لسأليه .

لما قبل مدثر البوشي في كلية غردون التذكارية عام 1920 صُدم من التأثير المفسد الذي يشيعه مستر يودال ، مدير الجامعة ذو الميول المثلية المنبوذة ، على بعض الطلاب . وشرع البوشي في حملة إصلاحية لمقابلة هذا الانحلال الخلقي ببطل لنصح لمن ضل السبيل من أولئك الطلاب على يد يودال . ورتب البوشي أن تنطلق هذه الحملة يوماً قريباً من لكلية إلى لحياة العامة كحركة مقومة للاستعمار بعد ضمان أن جرثومة الفساد الأخلاقي المتولد عن الاستعمار لم تتخر بعد في روح المسلمين وعقولهم

صادفت الحركة هوىً لدى ثلثة من الطلاب في قسم القضاة الذين تبادلوا دعوة البوشي لأحبائهم في الخرطوم وأم درمان ليتحدث إلى الناس عما يجري في الكلية . وفي سياق مخاطبته للناس شدد البوشي على مخبة البدع الفاشية في الكلية بتشجيع غير موارب من الحكومة ، فيما يتشاغل زعماء المسلمين منصرفين عنها . ولم يكن يودال بغافل عما يفعله البوشي إذ طلب إليه كرة بعد أخرى الكف عن نشاطه السياسي وحدث أن اجتمع لعيف الطلاب الذين يستهدفهم البوشي ويرتاب في وشايتهم عند يودال لبحث أمر البوشي ونشاطه . ولما أقبلوا على أحد اجتماعاتهم تلك ألفوا البوشي كتب لهم في « السبورة » ما يلي :

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| يا قوم إني لا أطيق هجاءكم | فتقاصروا عن سنة الأوباش |
| مالي أراكم قد تناثرَ طبعكم | فكانكم فرع من الأحباش |
| أبت لحضارة أن توارى طيشكم | فالإ متى هذا " . " الفاشي |

وحتى يفسد على هؤلاء ما يتحركون به ، أسرّ البوشي الدعوة لعقد اجتماع تنظم منه جمعية إصلاح أخلاقي تتفرع عضويتها في مراكز أرجاء البلاد وتكتب على الإبلاغ عن كل صنوف وأنواع الانحرافات الأخلاقية التي تحدث في حضر البلاد وربيعها من

أجل نشرها على ملأ الناس لكن سرعان ما سعى الواشون بخبر الاجتماع إلى يودال ، مما جعل العلاقة بينهما - السيئة أصلاً - تصير إلى بنت .

وكن البوشي عظيم العناية بتميز مقومته الدينية للاستعمار عما هي عليه لدى الوطنيين الآخرين فكان أن دعت جماعة من الوطنيين ، بوصفه مناهضاً مقوفاً للاستعمار ، لينضم إلى جمعيتهم السرية . وصارحوه - وعيًا منهم بتشدده في الأخلاق - بما بنمخس فيه بعضهم من قصف ولهو . وأبى البوشي الانضمام إليهم قائلاً : « اسمع إذا أنا عرفت في مجموعة من الناس بتعمل وتجتمع وتسكر وتعربد ويعدين تعمل عمل للوطن ، ديل أول ناس أنا أحاربهم ، لأنه زي الداعي للفحشاء . لأنه ما ممكن تكون صحيح البدن وأحشائك (مريضة) » أي ما معناه أن القوم الخليعين لا يصح انتمائهم على المنافحة عن أي قضية .

انحدرت العلاقة بين « يودال » والبوشي إلى حضيض غير مسبوق . فأمر يودال بجلده مرتين ، وسعى إلى فصله من الكلية . وكثيراً ما كانت الرسائل التي تشدد النكير على لفساد الفلشي في الجامعة تترك على عتبات أبواب المدير وعلى باب الكلية وكان متوقعاً ومعهوماً أن تشير الأصابع بالاتهام إلى البوشي الذي نفي التهمة بصلاية أمم مجلس تأديب عقد خصيصاً له ولم تنفعه صلابته فقرر المجلس أنه مذنب وجلد مرة أخرى (في تلك المقابلة ذكر البوشي أنه ، برغم براءته من تحرير تلك لخطبات ، لكنها كفت تقصر كثيراً عن الإحاطة بالانحرافات الأخلاقية الخطيرة التي كانت ترنح في الكلية آنذاك)

وطلبت لحكومة لدى اقتراب مولد الحام 1923 من المرجعيات الدينية في البلاد إنشاء البوشي عن إنشاد قصيدة في تلك المناسبة مثلما فعل في المولد السابق ، حذراً منها واحتراساً من استغلال البوشي للإنشاد الطقسي سياسياً . واتفق أن البوشي كن يتهم ذوي العمائم الدينيين بأنهم كانوا وراء قرارات الكلية المتكررة بجلده مستنداً إلى اعتقادهم بأن لجلد يشينه ويجلله بالعار في نظر أقرانه . وفي سياق محاوراتهم لإقناعه بالألأيسيس المولد ، سعى أهل العمائم - بمن فيهم مقني البلاد وهو خاله لأمه - لجعله يرى أن الحكومة القائمة ذات باب في العنل والإنصاف كبير بأوسع مما كان عليه حل الدولة المهديفة الغابرة التي سامتهم الخسف والبسنتهم نير التتكيل حتى جاءها أمر

البريطانيين في ضحوة كرري فاقتلها وساء البوشي هذا المنطق من رجال هم سدنة الشرع وحتى يفهمهم استخدم البوشي حجة ذات إحالات فقهية ، وأخبرهم بأنهم إنما يدافعون عن جانب الحكومة ويكرسون لها قاتلاً

« نحن نعتبر الحكومة التي فعلاً حثتكموها عنها وتدافعوا عنها مولود جديد .. فكركم المولود الجديد عنده ذنب ؟ قالوا ما عنده ذنب قلت ليهم لكن في رأيي أن عنده ذنب ممتل في هذه الجلسة . قالوا لي . كيف ؟ قلت ليهم . بسبب هذا المولود لجديد بصراحة لو انفردت أنا الآن بكل واحد في الأوصة الثانية واتحدثت راح يكلمني غير الكلام الذي حيقوله في الجلسة دي .. بكل أسف ما حثكونوا معاهي صريحين للحد الذي ممكن نتعاهم فيه على حق قالوا لي . ليه ؟ قلت ليهم بكل أسف بسبب هذا المولود أنا بعتمد أن كل واحد منكم الآن عين على الثاني ومخبر عنه ولذلك عايز بقول كلام ينقلوه عنه مش عاجز يقول كلام الله . فإذا كان وصل هذا الطفل لصغير لدرجة أنه يفسد أكبر رؤوس في البلد أي خير ينتظره البلد دا . يجب أن يقتل في المهد »

« فاجأت هذه » النكته الفقهية ذوى العمام وتركتمهم لا يحIRON جواباً

واقترح المقني - خال البوشي لأمه - أن يترك الأمر عند هذه النقطة فرفع ذوو العمام أكهم بالعاتحة سؤلاً للمولى أن يكأ البوشي بحفظه ورعايته ، وإن أغلظوا له لنصيحة بالآ ينشد الشعر في المولد القادم .

2

في الحديث السابق تدرجنا مع الشيخ مندر البوشي خلال فترة نشاطه في الجامعة ، والأحداث السابقة لليلة المولد الختامية 1923 ، وتوقفنا عند اجتماعه بكبار القلمين على الدين في البلاد والنين أغلظوا له لنصح بالآ ينشد الشعر في المولد ولما سألوه عما سيقوله إن سألوه المحققون ، قال البوشي إنه سيقول خيراً هذه الحنقة لم ترق « للعلماء » فعلاوده « ولكنك ربما أنشدت لشعر وستعتبر الحكومة أن هذا هو الذي

نعتقد عليه اتفاقاً ، مما سيعود علينا بالشر البويل » . فما كل من البوشي إلا وأن هذا
ثأرتهم بتطمينهم أنه لن يتقوه أبداً بما يسبب لهم الحرج أو يهدد مكانتهم
وبتذكر البوشي هنا البيت من قصيدته الذي صور مسجلته مع هؤلاء العلماء .

فما روع الإسلام إلا عملهم تساوهم فينا وهي فينا سوائهم

ألقي لشد والجنب ما بين المتحرقين لإتشاد البوشي في المولد وهؤلاء الذين
يتهددونه أو ينصحونه بالإقلاع عن ذلك ، بظلال كثيفة من الشك والتردد جللت عزيمة
البوشي وإرادته ، حتى أنه أخذ يسائل نفسه عما إذا كان إقدامه على الإنشاد وما يحنيه
من مخاطرة بمستقبله ، قد يكون فيه تبلد شعور يقرب من العقوق لوالده الهرم الذي
ليس له من يعتمد عليه في خريفه سواه .

على أن والده - الذي كان لصيقاً بنشاطه السياسي - سجد البوشي بلا حدود
فحينما نشدته سلطات الكلية أن يصنع شيئاً حيال صولات نجله السياسية رد عليهم
قذلاً « أنا شخصياً ما عارف شيء ، أنا سلمتكم ياه مدثر طالب علم إيه اللي خلاه
نقلب وبقي سبلي ؟ » وسارع أبوه لنجدته ثائية حينما تهول عليه ما سيجره عليه
إنشاده في المولد من ألم ومتعة في آن واحد فأقر له أبوه - في رسالة ابتعتها له - بأن
الإنشاد في المولد قد أصبحت عادة متجذرة لديه ، وفي إشارة للتهويل الذي تعرض له
ابنه ذلك العام ، طلب منه أبوه أن يمضي قدماً إن كان مقتنعاً بأن ما ينشده خالص
سريرة وجهيرة لوجه الرسول الكريم - عليه صلوات الأعم وتسليمه الأتم - ومن ثم
مضى الأب الفطحل للقول لابنه إنه إن خالط إنشاده رياء أو نفاق « فالأوجب أن تبتعد
ولا تتبع نفسك رخيصةً

وكان لهذا الدعم من قبل أبيه أثر ناجع على البوشي في تجاوز تردده والعزم على
المضي في محركته التي بجرحها في الكلية . وعندما بلغ البوشي سراق المولد ، أنباه
مأمور مصري بالأوامر القضائية بمنعه من الولوج إلى مكان الإنشاد حييها غير
البوشي المأمور المسلم لكونه أحق بشهود مناسبة مولد الرسول صلى الله عليه وسلم
من المسؤولين البريطانيين الذين تربعوا على مقاعد لصف الأول ثم قبحم البوشي
وفي معيته بطافته من معجبيه الخالص السراق حيث قوبل بموجة هادرة من التصفيق

وصيحات الترحاب وكان من الواضح أن المسؤولين البريطانيين وعلى رأسهم الحاكم العام لقوا حرجًا بالغًا من هذا

وصعد البوشي على المنصة وابتدر بصلاة قصيرة على الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم أخذ في إلقاء شعره ، وحين بلغ من قوله .

أرى البدعة الخرقاء أرخت سدولها على الستة الغراء أين الصوارمُ

لم يتمالك مولانا أبو القاسم هاشم ، شيخ علماء معهد أم درمان العلمي والمهدي القديم ، إن صاح « في أغمادها ، في أغمادها » . وسرت عدوى الحماسة إلى المحتشدين حتى أن العلماء أنفسهم بلغ بهم الهياج كل مبلغ . بل إن بابكر بدري ، رائد التعليم الشهير والمهدي العتيق ، ناله تفريع لحكومة مع أضراره من العلماء لما أثارهم إلقاء البوشي وصيحاتهم به : « أعد .. أعد » . وامتلئ الشاعر البوشي لطيلات مستمعيه وظل يعيد عليهم حتى رضوا عنه ، ونددوا بالاستعمار منادين بسقوطه وبطول الحياة للشاعر .

وحين تلا البوشي .

إذا شئت يا ذات السنا أن تشاهدي بنيك على مر الليالي فهائمُ

علق عليه مصطفى السيد ، ناظر المدرسة الثانوية في أم درمان ، لكن التعليق ضاع في سياق المقابلة التي أجريت معه لانصباب اهتمام السائل بمسيرة مصطفى السيد بأكثر من تعليقه على إلقاء البوشي وكل ما بقي لنا من ذلك التعليق في النص المطبوع ، يقرأ كما يلي. « قال لي والله أنت بكل أسف يعني قالها بسرعة ، وهتف ده اللي خلى الجماعة (البريطانيين) اتريكو . » .

وعندما أنشد البوشي « فما روع الإسلام إلا عمائم تسالوم فينا وهى فينا سوانم » سأله مجري المقابلة عما إذا كان ذوو العمام موجودين حينها ، قال البوشي « أبوه كانوا موجودين ، والغريبة كانوا بيصفقوا ، وأنا بقصد البقصدو طبعًا » وأثار الشعر الحاضرين إلى حد بعيد ، حتى أنهم ما كانوا ليكتفوا منه ولو استزادوا . ولما طلب

المعني ، خال البوشي لأمه ، من الشاعر أن ينشد في الليلة ذاتها في سرادق الطريقة الإسماعيلية ، اعتذر عن قبول العرض لأن ما حدث فيه يكفي وزيادة . هذا الرفض ساء خال البوشي الذي لم يكن راضياً في المقام الأول عن اشتراك ابن اخته في المولد .

ثم إن حسين شريف ، محرر جريدة « حضارة السودان » التي كتبت لسان صعوة الطرق الدينية الموالية للإنجليز والزعماء القبليين (نكابة في الوطنيين الموالين لمصر) قابل البوشي خارج سرادق المولد وهناك مقرظاً إنشاده الشعري وسأله إن كان بمقدوره الحصول على نص لقصيدة لينشرها في صحيفته ، فاعتذر البوشي بأنه لم يكتبها .

في المقابلة التي أجراها معهد الدراسات الأفريقية والأسبوية بجامعة الخرطوم والمذكورة آنفاً ، أكد البوشي ما أورده حسن نجيلة عن فريق الكتبيين المدرس وسط لحضور برصد كتابة ما يقوله البوشي من شعر بيتاً بيتاً . لكنه كل يظن بوجود عين للحكومة بين هؤلاء الرصدة لأنه جوية بالنص الكامل لشعره في اليوم التالي لإنشاده وطلب إليه عبيد عبد النور ، قيم الكلية ، تصحيح أية أخطاء واردة في النص الذي ترجمه هيلسون - المستشرق والأستاذ في الكلية - إلى الإنجليزية بإيعاز من قلم (قسم) المخابرات . وإن اقتخر هيلسون لنفسه ، على أية حال ، بأنه مترجم هذا الشعر ذي الأكثر السياسي الفريد

وحار دليل الحكومة فيما نفعله بهذا الشاعر الذي جعل من أدائه الناجح سداً دون أي نبيل منه . فتركته طلباً خوفاً من أية عواقب سياسية لا قبل لها بها ، بل إنها - أي الحكومة - أشارت عليه أن يترك حرم الكلية لثلاثة أيام حتى يراه الناس في المدينة سوياً بعد دبور شائعة باعتقاله .

كيف خرج البوشي بالبقاء الميمية بالمسلمين من الضعف إلى القوة

يفرق محلو الأداء بين الشعر الشعبي والمكتوب من جهة أن الأول ينشأ في أثناء الأداء (الإنشاد) ، بينما ينشأ الأخير في خلوة الكتبة قبل الإلقاء على الناس . وتتحقق حالة «نلت بك » بوضع يتطابق فيه سياقاً الإنشاء والإنشاد ، هذا من فوق ذاك

فالإلقاء لقصيدة أداء في المولد استصحب بشكل درامي سياسيات وديناميكية العاطفة الدينية والوطنية التي سبقته صاعدًا بها إلى ذروة من تطهير النفوس وتساميها

طبعت السلطات ، في ابتغالها تكذيب البوشي ، جسده وعقله بندوب كثر . ورأينا - فيما سلف - كيف أنه ذاق مهنة الاستجواب وقاسى برح السياط كرة بعد أخرى لكن ألقى ما وجده من إهانة كان في سعي بعض من زملائه الطلاب بالكلية لدى إدارتها بالوشاية به . لذا كانت بالبوشي حاجة مميسة لأدائه في المولد حتى يتسامى على يأسه لطاحن . وأضحى البوشي ، من بعد ، بوقائعته المشهودة مع البريطانيين ، طاعونًا سياسيًا ، يحجم عن الاختلاط به حتى طلاب الكلية فرغوا ألا يزورا معه حتى في عطلات نهاية الأسبوع ، وما يوم البوشي بسر . وإشارة البوشي لعزلته هذه في معرض رده عن سؤال علي عبد اللطيف ، زعيم ثورة 1924 ، له عن نيته إنشاء جمعية سياسية ، تشي باعتباره الاستعمار عقبة كؤودا في وجه طموحه السياسي . وكان على البوشي - ضنا بالقلّة من الطلاب الباقية على ولائها له ، أن يتحمل وحده اللوم كله عن الاجتماع الذي دعا له طلبًا للإصلاح الخلقي على المستوى الوطني

إن فوسعنا الزعم بإلمننل كبير أن أنشاد الميمية كان الترياق الشافي لما يكابده البوشي من أسى وبلوى لما بثه ذلك الإلقاء في عزم البوشي وبما شذ من أزره في وجه أعدائه الكثر الجبارين . وحين يمعن البوشي في إنكار أنه ليس بشاعر ولا وطني ، فما ذلك إلا لاقتفاده سلوى الشاعر في هامشيته المترفة ولإعوازه حسن الحزاء في وثاقة الربطة الجامعة بين الوطنيين ، فهو خلو منهما معًا .

بدا لنا من تلمص البوشي من صفة الشاعر هو أثر من ريبة القرآن في الشعر ، إلا ما استثمر منه في الذود عن الإسلام . لكن - فوق ذلك كله - يصدر تبرؤ البوشي من الوطنية عن اعتقاده الجازم في أن الجمعيات السرية - التي كانت حينها تستقطب الوطنيين السودانيين - يجللها رهاب الاحتجاز والقيود ، وتعرّز وسائل سياسية يائسة مثل الاغتيال . و السودان - عند البوشي - على العكس من مصر التي كانت تشقى بكل ضرب ميثكر من الجمعيات السرية التي لا تستكف الاغتيال أو تستنطعه - كنت فيه حركة سياسية مهيضة ونية تحتاج للانفتاح حتى تنضج وتشهد فاعليتها . وحيث أن

الشيء بالشيء يذكر فالفقاريء للرواية المعادة المعتمدة للتاريخ الوطني السوداني ،
سيرى أنها تسقط ذكر حركة البوشي الإصلاحية الأخلاقية في الكلية . وأول صحة
سياسية طلابية يجئ عليها ذكر هذه الرواية هو إضراب عام 1931م ننديداً بخفض
أجور خريجي الجامعة .

على أنه بإشاد الشعر - سواء كان جهاراً أو خلف ستار - نقاد للبوشي عان
المواقف التي يميل ميزان القوة فيها لصالح خصومه . ورأينا فيما سبق أن حفنة
الأبيات التي كتبها البوشي على « السبورة » بلبلت أمر الطلاب الذين تداعوا للتصدي
لحملاته الأخلاقية وفي مناسبة أخرى ، انتقد أحد أساتيد البوشي لتصلوير الجافية
التي تشيع في شعر كان ينشده في الكلية ، فارتجل البوشي على الفور بيتين يؤكدان
على مراة مذاق الحقيقة التي نطق بها ، وأحال مستعصيه للتثبيت بشأن غصة لحقيقة
مما هو وارد في القرآن الكريم⁽¹⁾ .

ولا نخل ندوب البوشي - من قديم جراحة - الجسدية والعقلية تشفي إلا بطب
لشعر الطقسي . ومع هذا ، أقبل البوشي على نفسه بلومها ويغلظ لها السؤال عما إذا
كان شغفه بالإنشاد قد أغراه بليخال في الأمر لم يكن يحتاج للذهاب إليه ، وفيما لو أن
الشوكة التي تطلب ، عبر الإنشاد ، ربما تسكره ومن ثم تندس دوافعه الخيرة الرفيعة ،
والحف البوشي علي نفسه بالسؤال إن كثرت رغبته في تغيير الدنيا من حوله تعمي
بصره وبصيرته وتنظم حساسيته نجاه من يحتاجونه - مثل أبيه - في لحال والمال ؟

أما الرسالة التي تلقاها البوشي من أبيه ، فقد خلطت ومزجت بصورة درامية
لحدود الفاصلة بين حوزتي الإنشاد في خلوة الكتابة والإنشاد أمام الناس فلو البوشي
لنفسه كان من شغفه بلبلة أدائه وإساده في المولد لكن الرضا الأبوي كان هو عين
المطلوب بالضبط لحفز الأداء على الانطلاق. بيد أن هذه الأبوية أرسى شرائط نجاح
الأداء بطلبها من الابن القصد الخالص بإشاده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

(1) وأبياته هي :

| | |
|------------------------|------------------------|
| داك راى ولا أحيد | وكدا احق إذ يقال ألم |
| عه | |
| تلك أي الكتاب قصوا علي | ما تحدث به الكتاب احكم |

متجرّدًا من الرّياء والنفاق . وبهذا قلن الأبوية - بوصفها من جملة المستمعين للشعر - نكّت بنفسها عن أن تصوير « قيّدًا » غليظًا علي لحظة الإنشاد ، بل شذبتّه وأفادت عليه بسنا النجاح البارقي .

أما الأداء (الإنشاد) نفسه ، فقد زحزح مستمعيه وسوّى صفوفهم من جديد على حد الإسلام فالمستمعون - قبل الإنشاد - كفت قلوبهم شتى فقد انقسم هؤلاء المستمعون بين العازمين على حصول الإنشاد ، وبين المُقسّمين أو المرغمين على لحيلولة دونه . وحتى قبل حدوث الإنشاد الفعلي ، كان البوشي يفحم الناصحين له بالإقلاع عن الإنشاد بأجناس بلاغية مختلفة ليضفي على أدائه بهف الهم الجامع لكل المسلمين . كما أفحم المأمور المصري الذي حاول صدّه عن المردق برد موجز دقيق فقد أنب البوشي المأمور لسمّاحه بالدخول إلى مقام مولد الرسول صلى الله عليه وسلم لمن ليس بأهل له من الإداريين البريطانيين . وكما أخرج من ابتغى إثناءه عن إنشاد الشعر في المولد من العلماء بمسألة ذات إحالة فقهية مما يشيع لدى جهنزة فقهاء المسلمين .

وانخرط الشاعر - لغرض تمسوية صفوف الحاضرين على حد الإسلام - في عملية «أخرية جمالية» رسم بها خطأ فاصلاً بين «نحن» المسلمين ، و «هم» لكفار واحتقب البوشي إنشاده كوعاء لإظهار حدود المسلمين عن تخوم الكفار وإبلن مغازي البوشي المشهودة في الكلية ، كان غرضه من النصح ، الذي أزعجه لمن دعاها في شعره «بفريق اللهو» ، استمالتهم إلى «فريق الطهر» فصور الأولين على أنهم طخمة من الأوباش ، بالاقبل من ماثور نبوي ببخس الأباش لحبنتهم التي تنفق هباءً معباً خلف إشباع لذة جسدية إثر أخرى .

والشاعر «يؤنث» هوية المسلمين بالصاق نعت «الفواطم» بهم تقريباً لهم على ستسلامهم لاستضعافهم وفي هذا السياق يعيدنا الشاعر إلى مقدمة شعره الذي أنشد في مولد عام 1922 ، والتي تقول :

كفكف دموعك لا تبك على الزمن فأني مستضعف في الأرض لم يهن

دع البكاء لريبات الحجال وخذ بيض الصفائح واكشف ظلمة الحزن

تأمل كيف يستثنى النساء / الفواطم من التمتع بالهوية الفعالة للمسلمين ، بينما يضاف على المحبوبة المتخيلة في الميمية حلل التقدير الباهية . فهو لا يرفع بالحديث عندها ولا يتفوه به إلا مقروناً بالإكبار ، ويشتكى إليها مأساة المسلمين بالخضوع المنزل ويرفع الصراعة لـ « ذات المنا » لتتظن حال المسلمين بأنفسهم الراغم وضعفهم وهوانهم على الناس . وللمح سريعاً هنا إلى كيف أن الشاعر في إنشاده عام 1923 ، سأل « السافي » أن يدير عليهم كأس الذكرى للتملي في انحطاط المسلمين :

أديرُوا علينا كأس ذكراهم عسى تريكُم أبا البساء في البؤس ناعم

لكنه من الجهة الأخرى يشدد النكير على « فريق اللهو » بالجامعة الذين منهم من « عبد الدواق » ، أى الخمر . وأرى أن التقاليد والصور الشعرية التي يحفل بها هذا السياق في مثل الحديث عن دوران الكأس الشعري في هجاء عبدة الكأس الفعلي ، تغري بنظر كثير .

لكن ما نود التأكيد عليه هو أن « ذوي العمائم » دمغوا « بالأخرية » . وكان البوشي قد أفسد عليهم ذرائعهم بمسائلته الفقهية النافذة التي دحضت حججهم المركزية بأن المسلمين ربما ساء حالهم تحت حكومة مسلمة بأكثر مما هو عليه عند الكفار (البريطانيين) كمثلاً خبروه بشأن الدولة المهدية بالسودان . ولما فشل « علماء السلطان » في الإتيان بنصح سليم المنطق غير ذي عوج للبوشي ، زال عنهم لبوس السلطة الذي خلعت عليه دولة الاستعمار ، وانتظروا حتى طهرهم « الشعر الطقسي » من دنس السلطة الزائفة . ولما تساءل البوشي في ميميته لم لم يُقم المسلمون الأمور على جادة الصواب ، سارع أحد « ذوي العمائم » هؤلاء للتبرير بأن سيوفهم في أغمادها ، اعترافاً بقلة الحيلة والتسليم .

نخط أنفسنا كثيراً لحسن حفظنا في أن توفر لنا هذا التوثيق الثري لسياق إنشاء وإنشاد ميمية محتر البوشي وهو توثيق أتاح لنا كوة نطلع منها على أليات الأداء .

فالشعر المكتوب كان يُظن به - على وجه الدوام - أنه يُقرض على مهل ، وتعوزه
نكهة السليقة البديهية . لكن القصيدة التي بين أيدينا ربما حتمت علينا التخلي عن تمييزنا
الواثق والمعارض ما بين الشعر الشفهي والمكتوب . يضاف إلى هذا أن التوثيق
المكتوب أتاح لنا التدقيق عن الحماسة الإسلامية التي حفزت بنفسها المسلمين لحضور
المناسبة (المولد) وقوّت عضدهم ومنتت تأزرهم ، من بعد أن كانت « قلوبهم شتى ».

عن مراجع الكتاب

لا أريد في ثبوت المراجع هنا الإثقال علي القاريء الذي يتجه إليه هذا الكتاب بالمخاطبة. وهو القاريء المستتير بلا تخصص ممن قد يستطرف أفكار الكتاب بغير طلب مشغول بحديثاته ومراجعته. أما القاريء المتخصص فقد يجد بغيته في مصادر الكتاب في نسخته الإنجليزية الأصل التي فرغت من إعدادها للنشر.

ولا يصح مع ذلك أن يصدر مثل هذا السفر عاطلاً عن المراجع بالكلية. ولذا رأيت أن أجملها في خطوط عريضة يقف بها القاريء علي تراث الكتاب .

في التاريخ العام رجعت لكتاب تيمسي بار سونس عن الإمبراطورية البريطانية (1999). وفي تاريخ السودان المخصوص استصحب أعمال مارتن دالي الميزة عن دولة المستعمرين الإنجليز في السودان، وسفر هزر شاركي الأخير عن الحركة الوطنية في السودان وكتاب عبدالوهاب الأفندي عن ثورة الترابي (1999)، وكتاب جبرائيل وريبرغ عن ونجت باشا (1970)، ولقال لأحمد العوض سكتجا عن الرق والمحكمة الشرعية، ولكتاب صغير للمرحوم محمد محمد علي عن المعهد العلمي وخواطر أخرى سماه من جيل إلى جيل (بلا تاريخ)، وأكثر كتب المرحوم كامل الباقر، وكتابي مدثر عبدالرحيم والمرحوم محمد عمر بشير عن تاريخ الحركة الوطنية، وملامح حسن نجيلة للمجتمع السوداني التي لا يخطئها باحث. واستفدت أيضاً من كتاب أحمد محمد البدوي عن التيجاني يوسف بشير (1980). وانتفعت بوثائق الرق في السودان التي جمعها في كتاب سائق الأستاذ محمد إبراهيم نقد.

وقد أعاني في تاريخ القضائية والقانون في السودان كتاب زكي مصطفى عن قانون السودان (1971) وأعمال متفرقة ذكية للمرحوم ناتالي أو كولوين وكلف تومسون وبيتر نجوت كوك وعبدالله النعيم وعلي سليمان فضل الله ودينا شيخ الدين والمرحوم أبو رنات. وقد نهلت أكثر علمي من كتاب كارولين فلور-لوبان (1987) ورسائل جامعة لكل من سليمان محمد سليمان (1977) وإبراهيم محمد زين (1989) وعبدالرحمن الخليفة (1988). كما

استعنت بما كتبه منصور خالد عن نميري وتحريف الشريعة (1986) والمكاشفي طه الكباشي (1986 و 1987)،

وفي الدراسات الأنثروبولوجية وأثنوبولوجيا الدين استفدت من كتاب لطلال اسد (1993) وآخر لحيدر ابراهيم عن الإسلام السياسي في السودان (1991). واستصفت بعض خاطرات من نظرية ودراسات ما بعد الاستعمار. رجعت إلى كتابات محمود محمداني وتحفته رعايا ومواطنون (1996)، وكتاب بازل ديفدسون عن عبء الرجل الأسود () (1992)، وكتابات إدورد سعيد، وهومي بابا (1994) ، وقيان براكاش (1995)، وبارث مور-فيلبرت (1997)، و بارثا جاترجي (1993) ، واشيس ناندي (1983).

وقد جلست إلى مولانا نجوي كمال فريد ومولانا رباب أبو قصيصة ومولانا عبدالرحمن شرفي ومولانا المرحوم مجذوب كمال الدين ومولانا المرحوم الشيخ الجزولي أستمع إلى شهاداتهم عن مهنتهم فانتفعت. وخصني الدكتور الشيخ حسن الترابي بجلستين في 1996 تحدث فيهما عن أسرته وتعليمه وعزائمه.

كما تزودت من سجلات القضائية والنائب العام ودار الوثائق المركزية ومستودع أوراق السودان بجامعة درهام بإنجلترا فلسدنتها وحفظتها مزيد الشكر والامتنان والعرفان.